عام فکری مُغالطے

علی عبّاس جلالپوری

عام فکری مغالطے

علی عباس جلالپوری

تخلیقات

تخلیقات: 6 بیگم روڈ، مزنگ، لاہور۔ فون: 042-37238014

نام کتاب : عام فکری مغالطے

ناشر : ''تخلیقات'' لاہور

اہتمام : لیاقت علی

سن اشاعت : 2013ء

ٹائٹل : سہیل احمد

پرنٹر : زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

ضخامت : 200 صفحات

قیمت : -/300 روپے

تخلیقات: 6 بیگم روڈ، مزنگ، لاہور۔ فون: 042-37238014

www.takhleeqatbooks.com ای میل: takhleeqat@yahoo.com

انتساب

خالہ صاحبہ مرحومہ

کی

یاد میں

”انسان دیکھے جا سکتے ہیں ٹٹولے جا سکتے ہیں تم انہیں پکڑ سکتے ہو ان پر حملہ کر سکتے ہو اور قید کر کے ان پر مقدمہ چلا سکتے ہو اور انہیں تختہ دار پر لٹکا سکتے ہو۔

لیکن خیالات پر اس طرح قابو نہیں پایا جا سکتا۔ وہ نامحسوس طور پر پھیلتے ہیں نفوذ کر جاتے ہیں چھپ جاتے ہیں اور اپنے مٹانے والوں کی نگاہوں سے مخفی ہو جاتے ہیں۔ روح کی گہرائیوں میں چھپ کر نشوونما پاتے ہیں پھلتے پھولتے ہیں جڑیں نکالتے ہیں۔ جتنا تم ان کی شاخیں جو بے احتیاطی کے باعث ظاہر ہو جائیں کاٹ ڈالو گے اتنا ہی ان کی زمین دوز جڑیں مضبوط ہو جائیں گی“۔

(الگوئنڈر ڈوما)

مشمولات

پیش لفظ

ہم اُن عقائد کو جو ہمیں ورثے میں ملتے ہیں یا جنہیں ہم اپنے تہذیبی ماحول سے اخذ کرتے ہیں بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ انسان فکری لحاظ سے سہل پسند واقع ہوا ہے اور غور وفکر سے جی چراتا ہے۔ دوسری یہ کہ جامد رسومِ فکر ہمارے مزاجِ عقلی میں اس حد تک نفوذ کر جاتی ہیں کہ ان کی جانچ پرکھ کا عمل خاصا اذیت ناک ہوتا ہے۔ عمر کے گزرنے کے ساتھ ہمارا ذہن اُس دُودکش کی طرح دھندلا جاتا ہے جسے ایک مدت سے صاف نہ کیا گیا ہو۔ ہم اس کے جالوں سے مانوس ہو جاتے ہیں اور اسے سینت سینت کر رکھتے ہیں۔ ہم نہیں چاہتے کہ انہیں صاف کیا جائے۔ ہم ڈرتے ہیں کہ انہیں جھاڑ پونچھ دیا گیا تو روشنی کی چمک دمک سے ہماری آنکھیں خیرہ ہو جائیں گی اور وہ شکوک وشبہات جو اہمال وابہام کے پراسرار دھندلکے میں لپٹے ہوئے تھے اجاگر ہو کر ہمیں پریشان کرنے لگیں گے۔ ظاہر ہے کہ ٹھس تعصبات اور معتقدات کی تاریکی خواہ کتنی ہی پرسکون ہو، فکری صداقت کی روشنی کا بدل نہیں بن سکتی۔

راقم نے "عام فکری مغالطے" لکھ کر سوچ کے ٹھہرے ہوئے پانی میں چند کنکر پھینک دیئے ہیں اس امید کے ساتھ کہ سطحِ آب پر اٹھتی ہوئی چند ننھی منی لہریں کناروں تک پھیل جائیں گی۔

علی عباس جلالپوری

لاہور

دسمبر 1973ء

''ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل کہاں ہے؟ ان میں سے فی الحال کوئی بھی دکھائی نہیں دے رہا۔ یہ مقلدین کے ہاتھوں صورت پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تعمیر کریں گے۔ وہ باغی جن کے پاس ایک واضح لائحہ عمل ہوگا، افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک کٹھن راستے پر چل کھڑے ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر تیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔''

(لوئی فشر)

یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے!

یہ فکری مغالطہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے، زمان کے دولابی تصور سے یادگار ہے۔ قدماء یونان زمان کو غیر حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی دولابی حرکت کے قائل تھے۔ غیر حقیقی سے ان کا مطلب یہ تھا کہ زمان کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔ کائنات قدیم سے اسی صورت میں موجود ہے اور ابدالآباد تک اسی طرح موجود رہے گی کیوں کہ زمان اور مادّہ غیر مخلوق ہیں۔ زمان کو حقیقی مانا جائے تو اس کا ایک نقطۂ آغاز تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کے ارتقا اور انجام کو بھی ماننا پڑے گا۔ اکثر آریائی اقوام زمان کے دولابی تصور کی قائل رہی ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ بھی یہی ہے البتہ ایرانیوں کو مستثنے سمجھا جا سکتا ہے کہ زردشت کے خیال میں زمان حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم ہے یعنی اس کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہوگا۔ یہ نقطہ نظر ظاہراً اشوریوں اور بابلیوں سے مستعار ہے جو دوسرے سامیوں کی طرح زمان کو حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی مستقیم حرکت کے قائل تھے۔ ہندو اور یونانی سامیوں کے اس نظریئے سے اتنے متاثر نہیں جتنے کہ قربِ مکان کے باعث ایرانی ہوئے تھے۔ آریائی قبائل کے عروج اور یلغار نے سامی اقوام کی سیاسی طاقت کا خاتمہ کر دیا لیکن سامی الاصل یہودی بدستور زمان کے حقیقی ہونے کے تصور پر قائم رہے۔ بہر حال تاریخ کا دولابی تصور اور اس سے پیدا شدہ فکری مغالطہ فلاسفۂ یونان اور رواقیین [1] کے نظریہ زمان کی صدائے بازگشت ہے۔ سب سے پہلے اطالوی مفکرِ تاریخ ویکو [2] نے اسے شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

---

1. Stoics
2. Vico

وِیچو کے خیال میں ہر قوم ایک دائرے میں چکر لگاتی ہے۔ اس کا آغاز بربریت یا عہد شجاعت سے ہوتا ہے۔ پھر وہ تہذیب و تمدن کے معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتی ہے جسے اس نے "فکری بربریت" کا نام دیا ہے۔ یہاں دائرے کا ایک سرا دوسرے سرے سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی ہے البتہ اب اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وِیچو کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے۔ اس عمل کو اس نے Ricorsi کا نام دیا ہے۔ بعض مورخین نے یونانی و رومی تاریخ کے حوالے سے اس چکر کو یوں پیش کیا ہے کہ عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آ جاتے ہیں جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گوناگوں برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم کے عزم و عزیمت کو سلب کر لیتی ہے۔ حکومت کی طرف سے عائد کیے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ شاہیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقتور بن جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت بدستور زار و زبوں رہتی ہے، انہیں نجات دلانے کے بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آ جاتا ہے اس شخص کے مرنے پر پھر انتشار و خلفشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔

عملِ تاریخ کا یہ دولابی تصور قدرتاً جبریت پر منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ منتسکو اور سپنگلر اپنے فلسفہ تاریخ میں جبرِ مطلق کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عین اس وقت جب کوئی تمدن عروج کی بلندیوں کو پہنچ جاتا ہے اس کا تنزل بھی شروع ہو جاتا ہے کیوں کہ اس کے بطون میں ایسے عناصر پیدا ہو جاتے ہیں جو بالآخر اس کی تخریب اور تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ گویا تمدن خود تمدن کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ یہ مورخین تمدن کو انسانی عمر کے مماثل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقوام بھی انسان کی طرح پیدائش، بچپن، شباب، کہولت اور موت کے مراحل سے دوچار ہوتی ہیں۔ جس طرح انسان کے شباب کا نقطۂ عروج بڑھاپے کا نقطۂ آغاز ہے اسی طرح تمدن کی ترقی اس کے زوال کا پیش خیمہ بن جاتی ہے۔ جبریت کا

یہ نظریہ بداہتہً گہری یاسیت کو جنم دیتا ہے۔ جب انسان کو پہلے سے ہی اپنی تمام کوششوں کی بے حاصلی اور بے ثمری کا یقین ہو جائے تو اس کا ولولۂ اقدام اور جوشِ عمل سرد پڑ جاتا ہے اور وہ تسخیر فطرت پر کمربستہ ہونے کی بجائے فنا اور موت پر غور کرنے لگتا ہے۔ مزید برآں جبر مطلق کا یہ تصور ترقی کے خیال کو باطل کر دیتا ہے۔ جب عملِ تاریخ کی گردش دولابی ہوگی تو ارتقا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ عمل ارتقاء تو خط مستقیم پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ نتیجتاً جن مورخین نے تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کا خیال پیش کیا ہے وہ جبر وقنوطیت کے مبلغ بھی بن گئے ہیں اور انہوں نے نوع انسان کو اپنے مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔

نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہراتے رہنے کا مغالطہ ژولیدگی فکر کا نتیجہ ہے۔ جو مورخین اس کے قائل ہیں انہوں نے تمدن نوع انسان کے ارتقاء کا سیر حاصل مطالعہ کرنے یا اس کے مقدر کا من حیث المجموع جائزہ لینے کی بجائے مختلف اقوام کی تاریخ کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کیا ہے اور جو نتائج اس کوشش سے حاصل ہوئے ہیں انہیں نوع انسان کے مقدر پر چسپاں کر دیا ہے۔ انہوں نے انسانوں کو بچپن، شباب، کہولت اور موت کے مراحل سے گزرتے ہوئے دیکھ کر یہ نتیجہ تو اخذ کر لیا کہ تمام انسان فانی ہیں لیکن اس نتیجہ سے صرفِ نظر کر لی کہ انسانوں کے مرتے رہنے کے باوجود نوع انسان غیر فانی ہے بالفاظ دیگر وہ اقوام وملل کے تمدنوں کے آغاز، عروج اور خاتمے پر تو بحثیں کرتے رہے لیکن یہ نہ سوچا کہ ان مختلف تمدنوں کے فنا ہو جانے کے باوجود تمدن نوع انسان باقی و برقرار ہے۔ مسئلہ زیر غور کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں عمل تاریخ کے دولابی تصور کا ابطال ہوتا ہے وہاں اس کے نتیجے میں جبر ویاسیت کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی حیات افروز رجائیت میں بدل جاتے ہیں۔ مورخین نے سمیری، بابلی، فنقی، مصری وغیرہ تمدنوں کا الگ الگ مطالعہ کر کے ہر ایک کا مقام معین کرنے کی کوشش کی ہے۔ خالص مورخانہ زاویہ نگاہ سے اس نوع کا مطالعہ بے شک مفید مطلب ہو سکتا ہے لیکن اس مطالعے سے فلسفہ تاریخ مرتب کیا جائے تو گوناگوں غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ کیوں کہ ہر مورخ اپنی ہی قوم کے تمدنی کارناموں کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے اور اس شخص کی طرح جو ہر وقت دوسروں کی تنقیص کر کے اپنی انا کی پرورش کرتا رہتا ہے،

دوسری اقوام کی تمدنی فتوحات کا اعتراف کرنے میں بخل سے کام لیتا ہے جس سے توازنِ فکر و نظر کی ایک گونہ جراحت ہوتی ہے۔ یہ اندازِ نظر اس دور سے یادگار ہے جب لوگ اپنے آپ کو یونانی، مصری، ہندی، عرب وغیرہ سمجھتے تھے انسان خیال نہیں کرتے تھے۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی حیرت انگیز ایجادات اور انکشافات کے باعث چاروں طرف قومیت اور وطنیت کی سنگین دیواریں یریحو کی شہر پناہ کی طرح منہدم ہو رہی ہیں اور روز بروز یہ احساس قوی سے قوی تر ہوتا جا رہا ہے کہ رنگ و نسل کے اختلافات سطحی اور فروعی ہیں اور انسانوں میں بحیثیت انسان ہونے کے کوئی فرق نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خودغرض، تنگ نظر اور مفاد پرست سیاست دان وحدتِ نوع انسان کو پارہ پارہ کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں۔ لیکن وائرلیس، ریڈار، ہوائی جہاز اور اخبارات و رسائل نے زمین کی طنابیں کھینچ دی ہیں اور مختلف ممالک کے باشندے ایک دوسرے کے قریب آ کر محسوس کرنے لگے ہیں کہ تمام انسانوں کے احساسات بنیادی طور پر ایک جیسے ہیں، ضروریات ایک جیسی ہیں، مفاد ایک جیسے ہیں۔ یہ خیال نسل، رنگ اور زبان کے تعصبات کو آہستہ آہستہ مٹا رہا ہے۔ جناب عیسیٰؑ ابن مریم اور مارکس آریلیس نے وحدت نوع انسان کا جو خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر کا وقت قریب آ گیا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ مصری، یونانی، بابلی تمدنوں کی تاریخیں لکھنے کی بجائے تمدن نوع انسان کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لیا جائے اور بالفاظ سپنگلر بطلیموسی نقطۂ نظر کی بجائے کوپرنیکی زاویۂ نگاہ کو بروئے کار لایا جائے۔ تمدن عالم کا یہ مطالعہ اس فکری مغالطے کو دور کرنے میں مدد دے گا کہ عمل تاریخ دولابی ہے یا تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے۔ اس مطالعے سے ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ بنی نوع انسان کس طرح شعور کی بیداری کے ساتھ حیوانات کی صف سے جدا ہوئے اور عقل و فکر کی نشوونما کے ساتھ وحشت و بربریت کے ادوار سے نکل کر زرعی دور میں داخل ہوئے، کس طرح زرعی انقلاب نے شکار کے عہد کا خاتمہ کیا۔ کھیتی باڑی نے انسان کو بستیاں بسانے پر مجبور کیا۔ اس نے شہر بسائے اور مملکت کی بنیاد پڑی۔ املاک کے تصور نے جہاں تمدن کی تاسیس کی وہاں قلب انسان میں استبداد اور تغلب کے تخریبی جذبات کی پرورش کی اور رفتہ رفتہ اس نے کمزوروں کو لونڈی غلام بنا کر ذاتی املاک میں شامل کر لیا۔ ہم جان جائیں گے کہ کس طرح زرعی انقلاب کے بعد عورت

اپنے مقامِ رفیع سے گر گئی۔ سلاطین کے وجود میں شاہیت اور مذہب کا اتحاد عمل میں آیا اور بادشاہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا۔ وہ اپنے آپ کو آسمان یا آفتاب کا بیٹا ظاہر کرتا جس کی اطاعت ہر شخص پر مذہباً فرض ہوگئی۔ اس طرح معبد اور تخت صدیوں تک ایک دوسرے کو سہارا دیتے رہے۔ بایں ہمہ زرعی معاشرے میں شکار کے عہد کی بعض روایات عرصۂ دراز تک باقی رہیں۔ ان میں سب سے زیادہ خوفناک روایت یہ تھی کہ طاقتور کمزور کے جان و مال پر متصرف ہونے کا پیدائشی حق رکھتا ہے۔ ان تمام برائیوں کے باوجود زرعی معاشرہ شکار کے عہد کے عائلی نظام پر فوقیت رکھتا تھا۔ اس میں سائنس، مذہب اور فنون لطیفہ کی تاسیس عمل میں آئی۔ سائنس کے انکشافات و ایجادات ہوئے جن کے طفیل انسان فطرت سے دہشت زدہ ہونے کی بجائے اس سے نبرد آزما ہونے کے منصوبے باندھنے لگا۔ سائنس نے اس کے اعتمادِ نفس کو تقویت دی اور اسے قدیم اوہام و خرافات سے نجات دلائی۔ جس سے وہ فطرت کے عناصر اور اجرام سماوی کی پوجا کرنے کی بجائے ان کی تسخیر پر آمادہ ہوگیا۔ زرعی معاشرہ دس ہزار برس تک قائم رہا تا آنکہ انیسویں صدی میں صنعتی انقلاب برپا ہوا جس نے اسے جڑوں تک ہلا کر رکھ دیا۔

صنعتی انقلاب کو برپا ہوئے صرف ڈیڑھ سو برس گزرے ہیں لیکن اس کے اثرات زرعی معاشرے میں ہر کہیں نفوذ کر چکے ہیں اور آہستہ آہستہ اس کے نظام کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ صنعتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں ہوا تھا۔ چند ہی برسوں میں اس کا شیوع تمام مغربی ممالک میں ہوگیا۔ جابجا کارخانے کھل گئے۔ کلوں کی ایجاد نے صنعت و حرفت میں انقلاب برپا کر دیا۔ کارخانوں کے لیے کچے مواد کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کی منڈیاں درکار تھیں۔ چنانچہ مغربی اقوام نے ایشیا اور افریقہ پر بزور شمشیر قبضہ کیا۔ ملوکیت نے تجارت اور کاروبار کو فروغ دیا تھا۔ تجارت کی توسیع نے ایک نئی قسم کی ملوکیت کو جنم دیا جسے تجارتی یا اقتصادی ملوکیت کہا جا سکتا ہے۔ نوآبادیوں کی تقسیم پر مغربی اقوام میں چپقلش کا آغاز ہوا، جو دو عالمگیر جنگوں پر منتج ہوئی۔ یہ جنگیں بظاہر آزادی اور اخلاقی قدروں کے تحفظ کے لیے لڑی گئی تھیں لیکن ان کے پس پردہ ملوکیت کا دیو پائے کوب تھا۔ صنعتی انقلاب کی روز افزوں اشاعت کے ساتھ ہر کہیں بڑے بڑے کارخانے قائم ہوگئے۔ کلوں نے دست کاریوں کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اس لیے کاریگروں اور

مزدوروں نے جوق در جوق کارخانوں کا رخ کیا۔ ایک دن میں مزدور اور کاریگر اپنی اُجرت سے کئی گنا زیادہ قیمت کی جنس پیدا کرتا تھا جس سے کارخانہ داروں کو بے انتہا نفع ہونے لگا۔ لیکن کاریگر اور مزدور کی حالت بدستور زبوں رہی۔ وہ دن بھر کی محنت سے صرف اتنا کما سکتا جس سے اس کی ابتدائی ضروریات بمشکل پوری ہوتیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سرمایہ داروں اور مزدوروں میں کشمکش شروع ہوگئی۔ یہ کشمکش ابھی جاری ہے لیکن طوفان کے پیش رو تنکے بتا رہے ہیں کہ نتیجہ کیا ہوگا۔

صنعتی انقلاب کے برپا ہونے سے شاہی استبداد کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ جو دو چار بادشاہ باقی بچ رہے ہیں ان کی حیثیت بھی شاہ شطرنج سے زیادہ کی نہیں ہے۔ جمہوریت کو ہر کہیں فروغ ہو رہا ہے۔ عوام بیدار ہو گئے ہیں اور ان میں اپنے حقوق کی طلب اور پاسبانی کا بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا ہے۔ سائنس کی ایجادات نے صنعتی انقلاب برپا کیا تھا، صنعتی انقلاب نے سائنس کی ایجاد و انکشاف کی رفتار کو تیز کر دیا ہے۔ چنانچہ گزشتہ پچاس ساٹھ برسوں میں سائنس کو جتنی ترقی نصیب ہوئی ہے اتنی پچاس صدیوں میں بھی ممکن نہ تھی۔ سائنس کی روشنی نے جہالت کی اتھاہ تاریکیوں کو چاک کر دیا ہے اور انسان پر بجلی کی کڑک کے ساتھ یہ انکشاف ہوا ہے کہ سائنس کی برکات سے وہ اپنے سیارے کو جنت میں تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ صدیوں کے ستم رسیدہ اور مقہور عوام آزادی کا سانس لینے لگے ہیں۔ صنعتی انقلاب کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عورت مرد کی غلامی سے آزاد ہو گئی ہے۔ آزادیٔ نسواں نے کثرتِ ازدواج کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اب عورت مرد کی تفریحِ طبع کا سامان نہیں رہی بلکہ اس کی برابر کی شریکِ حیات بن گئی ہے۔

صنعتی انقلاب کے بعد علوم و فنون کی اشاعت کے بے شمار امکانات پیدا ہو گئے ہیں۔ اب تحصیلِ علم پر کسی خاص طبقے کا اجارہ نہیں رہا۔ عوام بھی چشمۂ علم سے فیض یاب ہونے لگے ہیں۔ جس طرح زرعی انقلاب نے شکار کے عہد کی قدروں کی تنسیخ کی تھی اسی طرح صنعتی انقلاب کے شیوع سے زرعی معاشرے کی قدریں بدلتی جا رہی ہیں اور جب آئندہ صدیوں میں دنیا بھر کے ممالک میں صنعتی معاشرہ قائم ہو جائے گا تو یہ لازماً اپنے لیے نئی نئی سیاسی، اقتصادی، عمرانی، علمی و فنی قدروں کی بھی تخلیق کرے گا۔ معاشرے کی خارجی تبدیلیوں کو تو صاف صاف دیکھا جا سکتا ہے لیکن داخلی تبدیلیاں نامحسوس طور پر رونما

ہوتی ہیں۔ مثلاً عہد بربریت میں جب نظام معاشرہ مادری[1] تھا تو عورت قبیلے کا محور و مرکز سمجھی جاتی تھی۔ بیٹے اس کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور مرد کی حیثیت محض فروعی اور ضمنی تھی۔ زرعی انقلاب کے بعد پدری[2] نظامِ معاشرہ قائم ہوا تو مرد کو سیادت حاصل ہو گئی اور عورت بھیڑ بکری کی طرح ذاتی املاک بن کر رہ گئی۔ صنعتی معاشرے کے قیام سے یہ صورتِ حال بدل جائے گی اور عورت کو اپنا کھویا ہوا مقام حاصل ہو جائے گا۔ تاریخ کے اس مرحلے پر قیاس آرائی سے کام لینا قبل از وقت ہے لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ نئے معاشرے میں زرعی معاشرے کی اخلاقی اور عمرانی قدریں باقی و برقرار نہیں رہ سکیں گی۔

تصریحاتِ مذکورہ سے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا مقصود تھا کہ تاریخ نوع انسان کی حرکت دولابی نہیں ہے یعنی تاریخی عمل ایک دائرے میں چکر نہیں لگا رہا بلکہ خطِ مستقیم پر ارتقاء پذیر ہے۔ انسان کا دورِ وحشت اس زمانے سے یقیناً بہتر تھا جب اس کے آباو اجداد درختوں پر بسیرا کرتے تھے اور بربریت کا دور وحشت کے زمانے سے بہتر ثابت ہوا کہ اس میں آگ دریافت کر لی گئی تھی اور دھاتوں کا استعمال رواج پا گیا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد جو معاشرہ صورت پذیر ہوا وہ ہر لحاظ سے دورِ بربریت سے افضل و برتر تھا۔ اسی طرح صنعتی انقلاب کے بعد انسان پورے اعتماد سے ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ ترقی کے اس کٹھن سفر میں بے شک انسان کو خطرات اور ناکامیوں کا سامنا بھی کرنا پڑا ہے لیکن انسان بہر صورت اپنی روشن منزل کی طرف برابر قدم بڑھاتا رہا ہے۔ زرعی نظام معاشرہ کے بعد صنعتی معاشرے کا قیام اتنا ہی لازمی ہے جتنا کہ دورِ وحشت کے بعد دورِ بربریت اور دورِ بربریت کے بعد زرعی معاشرے کا قیام لازم تھا۔ تہذیبیں مٹتی رہتی ہیں، تمدن دم توڑتے رہتے ہیں لیکن ان کی ترقی پرور اور حیات افروز روایات ہمیشہ زندہ رہتی ہیں۔ عملِ ارتقاء کی مزاحمت کی جا سکتی ہے۔ اس کی رفتار کو سست کیا جا سکتا ہے لیکن اسے کسی خاص مرحلے پر روک دینا تو کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔

---

[1] Matriarchal [2] Patriarchal

یہ کہ بے راہ روی کا نام آزادی ہے!

آزادی کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: شخصی اور اجتماعی۔ شخصی پہلو پر فلاسفہ اور علمائے نفسیات نے سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ فلسفے میں یہ سوال بڑا اہم ہے کہ انسان آزاد ہے یا مجبور ہے؟ اصطلاح میں اسے جبر و قدر کا نام دیا گیا ہے۔ ارسطو، نظام، لائب نٹز اور برگساں انسان کو فاعلِ مختار مانتے ہیں اور ایپک ٹیٹس، شنکر اچاریہ، ابن عربی اور شوپنہار اسے مجبورِ محض سمجھتے ہیں۔ جدید نفسیات میں فرائڈ جبرِ مطلق کا قائل ہے جب کہ ایڈلر قدر و اختیار کا حامی ہے۔ اس مسئلے کا اجتماعی یا سیاسی پہلو اس سوال سے وابستہ ہے کہ انسان بحیثیت معاشرے کا فرد ہونے کے یا ریاست کا شہری ہونے کے آزاد ہے یا پابند ہے۔ آزاد ہے تو کس حد تک آزاد ہے، پابند ہے تو کس حد تک پابند ہے؟ یاد رہے کہ آزادی کے شخصی اور اجتماعی پہلوؤں کے درمیان کسی نوع کی حدِ فاصل نہیں ہے۔ یہ تفریق مسئلے کی تحلیل کے لیے کی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ انسان معاشرے ہی کا فرد ہے اور اس کی شخصیت معاشرے ہی میں رہ کر صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس مسئلے کا تاریخی پس منظر مختصراً یہ ہے کہ پتھر کے زمانوں میں انسان کے آباؤ اجداد وحوش کی طرح جنگلوں میں یا پہاڑوں کے غاروں میں بود و باش رکھتے تھے۔ شکار پر گزر بسر کرتے تھے اور خوراک کی تلاش میں سرگرداں رہتے تھے۔ ان کا ذہن وحوش کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ اسی جوہر ذہنی کے باعث انہوں نے آگ دریافت کی، کلہاڑے اور برچھے بنائے۔ پہیہ اور کشتی ایجاد کی لیکن تاریخ نوعِ انسان کے سب سے عظیم اور انقلاب آفریں انکشاف کا سہرا عورت کے سر ہے جس نے بیج بونے اور فصلیں اگانے کا

راز معلوم کیا۔ اسی انکشاف سے معاشرے، ریاست، تمدن اور حضارت کا آغاز وابستہ ہے۔ دریاؤں کے کناروں کی زمین کاشت کی جانے لگی، تو بہت سے کنبے مل کر رہنے لگے۔ اکثر قبائل ایک ہی جدِ اعلیٰ کی اولاد پر مشتمل تھے اور اسی کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ دریاؤں کے کناروں پر بستیاں نمودار ہونے لگیں جو بعد میں بڑے بڑے شہروں کی صورت اختیار کر گئیں۔ انسانوں کے مل جل کر رہنے سے گوناگوں مسائل پیدا ہوئے۔ سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح ان بستیوں کو ان صحرائیوں اور کوہستانیوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جائے جو بدستور وحشت و بربریت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ جب کبھی انہیں موقع ملتا وہ بستیوں پر ٹوٹ پڑتے، قتل و غارت کا بازار گرم کرتے اور مفتوحین کی املاک پر قابض ہو جاتے۔ تاریخ عالم وحشیوں اور متمدن اقوام کے درمیان مسلسل جنگ و جدال ہی کی طویل داستان ہے۔ بہر حال بستیوں میں رہنے والوں میں چند دلاوروں نے حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کے لیے جنگجوؤں کے جتھے بنائے اور خود ان کے سردار بن بیٹھے۔ یہ سردار امن و امان کے ذمہ دار سمجھے جانے لگے۔ وہ ہر وقت جنگ کی تیاری میں مصروف رہتے تھے۔ اس لیے عام کاشتکاروں نے اپنی آمدنی کا کچھ حصہ انہیں دینا شروع کیا تاکہ وہ یکسوئی سے دفاع کا فرض ادا کر سکیں۔ اس رسم نے بعد میں خراج اور مالیئے کی صورت اختیار کر لی جو آج بھی زرعی ممالک میں وصول کیا جاتا ہے۔ یہی سردار بعد میں بادشاہ کہلانے لگے اور عوام پر اپنی فوقیت ثابت کرنے کے لیے اپنا شجرۂ نسب دیوتاؤں سے ملا لیا۔ اس طرح زرعی انقلاب کے بعد معاشرۂ انسانی کا آغاز ہوا اور معاشرے کی کوکھ سے ریاست نے جنم لیا۔ تاریخ عالم کے اس ابتدائی دور کی شہری ریاستوں میں انتظامی ضرورتوں کے تحت معاشرے کے مختلف طبقات ظہور میں آئے۔ سب سے اعلیٰ طبقہ قدرتاً جنگ جوؤں کا تھا جن کے ہاتھوں میں ریاست کے نظم و نسق کی باگ ڈور تھی۔ ان کے ساتھ پروہتوں اور پجاریوں کی جماعت تھی جو مذہب کے نام پر حکام کے جبر و استبداد کا جواز پیش کرتے تھے اور اس کے صلے میں حکام انہیں آسائش کے سامان فراہم کرتے تھے۔ عوام کی اکثریت کاشتکاروں غلاموں اور کاریگروں پر مشتمل تھی جن کا مقصدِ حیات محض یہ تھا کہ وہ اعلیٰ طبقات کے آرام کی خاطر دن رات محنت مشقت کرتے رہیں۔ انہیں معاشرے کا حقیر ترین طبقہ سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ تاریخ قدیم میں

بادشاہوں اور ان کے درباریوں کے حالات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں لیکن عوامی زندگی کی جھلک کہیں بھی دکھائی نہیں دیتی۔

اہلِ علم نے معاشرۂ انسانی کے آغاز و ارتقا اور فرد و جماعت کے ربط و تعلق کی دلچسپ توجیہات پیش کی ہیں۔ رُدسو کہتا ہے کہ معاشرہ انسانی باقاعدہ ایک معاہدے کی بنا پر صورت پذیر ہوا تھا جس کی رُو سے عوام نے اپنے اختیارات امن و امان کے قیام کے عوض حکام کو سونپ دیئے تھے۔ ہابس کا خیال ہے کہ جب ایک دفعہ عوام اپنے اختیارات سے دست بردار ہو گئے تو وہ کسی حالت میں انہیں واپس نہیں لے سکتے۔ یہ کہہ کر وہ سلاطین کے استبداد کا جواز پیش کرتا ہے۔ لاک عوام کو حکومت کی طاقت کا سرچشمہ سمجھتا ہے۔ اس کا ادّعا یہ ہے کہ حکام عوام کے ملازم ہیں جنہیں وہ کسی وقت بھی ہٹا سکتے ہیں۔ عوام کا یہ حق ان سے چھینا نہیں جا سکتا۔ لاک افراد کی آزادی کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ ریاست کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن و امان کو بحال رکھے۔ ریاست افراد کے اعمال میں مداخلت اتنی ہی حد تک کر سکتی ہے جو کہ بے حد ضروری ہو۔ آدم سمتھ کے نظریے میں بہترین ریاست وہ ہے جس میں افراد کو تجارتی مسابقت اور مال و اسباب کے تبادلے کی پوری آزادی حاصل ہو۔ اس کے برعکس افلاطون اور ہیگل کہتے ہیں کہ کوئی فرد جو معاشرے سے الگ رہ کر گزر بسر کرنا چاہے وہ آزاد نہیں رہ سکتا کہ فرد اپنے وجود کو معاشرے میں ضم کر کے ہی سچی آزادی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ ہیگل کے خیال میں مثالی ریاست وہ ہوگی جس میں فرد اپنے آپ کو جماعت میں اس طرح کھو دے گا کہ جماعت کا ارادہ اس کا ارادہ بن جائے گا۔ یہی خیال کارل مارکس کا بھی ہے۔ جان سٹوارٹ مل کا کہنا ہے کہ انفرادی بہبود کے لیے عمرانی بہبود لازم ہے۔ فرد جماعت سے وابستہ ہے اور اس کی خوشی کا انحصار جماعت کی بہتری پر ہے۔ ڈیوی فرد کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر فرد مقصود بالذات ہے۔ اس لیے وہ کسی اور شے کی فلاح کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ ''انسانی شخصیت کا پاس و لحاظ'' اس کے افکار کا مرکزی تصور ہے۔ ژاں پال سارتر شخصی آزادی کے اس تصور کو انتہائی صورت میں پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان ہر لحاظ سے مختارِ مطلق ہے اور کسی ایک شخص کے لیے کسی دوسرے شخص یا جماعت کو فیصلے کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انارکسٹ باکونن اور کروپاٹکن ریاست کو تمام جبر و تشدد کا ماخذ سمجھتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ریاست کا خاتمہ کیے بغیر انسان کبھی

بھی آزادی کا سانس نہیں لے سکے گا۔

ان تمام خیالات و آراء کا حاصل یہ نزاع ہے کہ فرد ریاست کے لیے ہے یا ریاست فرد کے لیے ہے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کی شخصی آزادی اہم ہے یا ریاست کی عمومی فلاح مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان متقابل نظریات کا تجزیہ کسی نہ کسی طرزِ حکومت کی نسبت ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ سب سے پہلے ہم ملوکیت کو لیں گے جس کا ذکر مختصراً ہو چکا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرے اور تمدن کا آغاز ریاست کے قیام کے ساتھ ہوا تھا۔ ریاست کے قیام نے انسانی معاشرے کو استحکام بخشا اور معاشرے کے استحکام نے متمدن زندگی کو ممکن بنایا۔ بادشاہ ریاست کی تمام زرعی املاک کے مالک تھے۔ اس لیے قدرتاً انہوں نے ایسے قوانین وضع کیے جو اُن کے قبضے اور اقتدار کو برقرار رکھنے میں مدد دے سکتے تھے۔ اس طرح ریاست شروع سے ہی مقتدر طبقے کے ہاتھوں میں عوام کو دبا کر رکھنے کا آلۂ کار بن گئی۔ ہر نوع کی املاک میں تصرف کرنا سنگین جرم قرار پایا۔ زمین، زر اور زن ــــ عورت کو بھی بھیڑ بکریوں کی طرح مرد کی املاک سمجھا جاتا تھا ــــ کے تحفظ کے لیے سخت قوانین بنائے گئے۔ بغاوت، غداری، ڈاکہ اور زنا کی سزا موت تھی کیوں کہ ان جرائم سے شخصی املاک خطرے میں پڑ جاتی تھی۔ ریاست پر سلاطین اور ان کے حاشیہ نشین متصرف تھے۔ باقی سب لوگ ان کی خدمت پر کمربستہ تھے۔ اراضی پیداوار کا سب سے بڑا وسیلہ تھی۔ اس لیے عمرانی تعلقات اسی کی نسبت سے صورت پذیر ہوئے۔ ایک طرف سلاطین اور جاگیردار تھے دوسری طرف مزارعین اور غلام تھے۔ اس دور کی سیاسیات بھی اقتصادی نظام اور عمرانی تعلقات ہی سے وابستہ ہے اور اس کا اصل اصول یہ تھا کہ کس طرح عوام کو دبا کر رکھا جا سکتا ہے۔ زرعی معاشرے کی ابتدا غلامی سے ہوئی تھی۔ اس کے بعد کاشتکاروں، مزارعوں اور دوسرے محنت کشوں کی حالت غلاموں سے چنداں بہتر نہیں تھی ان کی کمائی کا غالب حصہ سلاطین اور جاگیرداروں کی نذر ہو جاتا تھا۔ زرعی معاشرہ دو طبقات میں منقسم تھا۔ کام چور، کاہل اور بے کار طبقہ آزاد تھا اور محنت کش طبقہ غلام تھا۔ اس اقتصادی اور عمرانی تضاد نے مقتدر سلاطین اور مظلوم و مقہور عوام کے درمیان اس کشمکش کو جنم دیا جس کے طفیل جمہوریت اور آزادی کے تصورات کو تقویت بہم پہنچی۔ ملوکیت کے زوال کے بعد اس کی رجعت پسندانہ روایات آمریت کی صورت میں باقی رہیں اور آج جب کہ

چار دانگ عالم میں بیداریٔ عوام کا چرچا ہے، یہ روایات نئی نئی صورتوں میں جمہوریت کا جامہ اوڑھ کر نمودار ہوتی رہتی ہیں۔

دوسری طرزِ حکومت جمہوریت ہے جس کا آغاز یونانِ قدیم کی ریاست ایتھنز سے ہوا جب وہاں کے شہریوں نے اپنے بادشاہ کو ملک بدر کر کے خود حکومت پر قبضہ کر لیا۔ ایتھنز والوں کے اس اقدام سے صدیوں کی غلامی کے بعد عوام نے بادشاہوں کے قابو چیانہ تسلط سے نجات پانے کے لیے منظم کوشش کا آغاز کیا۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ بادشاہ کے خلاف تحریکِ حریت کی داغ بیل ایتھنز کے تجارت پیشہ طبقے نے ڈالی تھی جو کاشتکاروں کی بہ نسبت زیادہ خوشحال اور آزاد تھا۔ سیکڑوں برس کے بعد برطانیہ اور دوسرے یورپی ممالک میں تاجروں اور ساہوکاروں ہی نے بادشاہوں کے اقتدار کا خاتمہ کیا تھا لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے بادشاہوں کا تسلط ختم کرنے کے بعد اس طبقے نے عوام کو ان حقوقِ انسانی سے محروم کرنا چاہا جن کے حصول کے لیے وہ بادشاہوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ بہر صورت یونانی ریاستوں میں جس جمہوریت نے نشوونما پائی وہ بذاتِ خود غلامی کے ادارے پر مبنی تھی۔ ایتھنز کی آبادی کی اکثریت غلاموں پر مشتمل تھی، جو قدرتاً تمام شہری حقوق سے محروم تھے۔ ارسطو نے اپنی ''سیاسیات'' میں غلاموں کے وجود کو ایک مثالی مملکت کے لیے لازم قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست میں غلاموں کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکام اور فلاسفہ کو نظم ونسق اور فکر وتدبر کے لیے اوقاتِ فراغت میسر آسکیں۔ ایتھنز کی جمہوریت کا دائرۂ عمل شہر کی چار دیواری تک محدود تھا۔ انتخابات کے موقع پر تمام شہری ایک میدان میں جمع ہو جاتے جہاں کھڑے کھڑے رائے شماری کرالی جاتی تھی۔ ملوکیت اور یونانی جمہوریت میں فرق یہ تھا کہ یونانی شہروں میں چند متمول خاندان حکومت پر قابض تھے اور حصولِ اقتدار کے لیے آپس میں کش مکش کرتے رہتے تھے اس پہلو سے ان شہری ریاستوں میں جمہوریت کی جو طرز رواج پذیر ہوئی اسے ''اشرافیت'' یا چند خاندانوں کی حکومت کہا جا سکتا ہے۔

جدید جمہوریت کا آغاز انگلستان میں ہوا جب جاگیرداروں نے شاہ جان کو مجبور کر کے اس سے قرطاسِ اعظم پر دستخط کروائے۔ اس سے بادشاہ کے اختیارات محدود ہو گئے اور اس نے رعایا کا یہ مطالبہ منظور کر لیا کہ بادشاہ بغیر مقدمہ چلائے کسی شخص کو قید

نہیں کرے گا۔ جاگیرداروں کا دورِ اقتدار مختصر ثابت ہوا۔ چودھویں پندرھویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی۔ چھاپہ خانہ ایجاد ہوا اور قطب نما کے استعمال نے دور دراز کے بحری سفروں کو آسان بنا دیا۔ بارود کی ترویج اور توپ کی اختراع نے جاگیرداروں کے تسلط کا خاتمہ کر دیا۔ کوپرنیکس، گیلیلو اور نیوٹن کے علمی انکشافات نے لوگوں کے سوچنے کے انداز بدل دیئے اور انہیں اپنی قوت اور عظمت کا احساس ہونے لگا۔ انگلستان میں سوت کاتنے کی کلوں اور دخانی انجن کی ایجادات نے صنعت و حرفت کے طریقے بدل دیئے اور صنعت کاروں نے وسیع پیمانے پر کارخانے لگانا شروع کیے۔ جن میں ہزاروں مزدور کام کرنے لگے۔ احیاء العلوم کے آغاز اور صنعتی انقلاب کے درمیان کم و بیش پانچ صدیوں کا وقفہ ہے جو بڑا انقلاب آور سمجھا جا سکتا ہے۔ سائنس کی ایجادات نے اقتصادی نظام کو یکسر بدل دیا اور زرعی نظام معاشرہ متزلزل ہونے لگا۔ پیداوار کے طریقے بدل جانے سے عمرانی علائق بھی تبدیل ہو گئے۔ جاگیردار اور مزارعہ کی کش مکش نے کارخانہ دار اور مزدور کی کشمکش کی صورت اختیار کر لی۔ شروع شروع میں تاجر اور کارخانہ دار جاگیرداروں کے چنگل سے آزاد ہونے پر بڑے خوش ہوئے لیکن جب مزدوروں نے خود ان کے خلاف تحریک شروع کی تو وہ جز بز ہونے لگے۔ جس طرح سلاطین نے آزادی کی تحریکوں کو کچلنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا اسی طرح سرمایہ داروں نے بھی محنت کشوں کے ابتدائی انسانی حقوق کو پامال کرنے کے لیے ہر طرح کے ہتھکنڈے استعمال کیے ہیں لیکن گذشتہ نصف صدی کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے کہ وہ ہاری ہوئی جنگ لڑ رہے ہیں۔ بہرحال یہ تھا وہ اقتصادی پس منظر جس میں جدید وضع کی پارلیمانی جمہوریت کو فروغ حاصل ہوا۔ ایتھنز کے تاجروں کی طرح برطانیہ کے ساہوکار اور صنعت کار بھی جمہوری قدروں کے نام پر جس آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے اس سے ان کا مقصد تجارت اور کاروبار کی آزادی حاصل کرنا تھا۔ اس آزادی میں وہ محنت کش طبقے کو شریک کرنا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ولبر فورس جیسے انسان دوست حبشیوں کو غلامی کے جوئے سے رہائی دلانے کے لیے جوشِ خطابت کے مظاہرے کر رہے تھے لیکن اپنے ملکی کارخانوں میں آٹھ آٹھ دس دس برس کے بچوں اور حاملہ عورتوں کے لوہے کی کانوں میں بیس بیس گھنٹے مسلسل کام کرنے پر ٹس سے مس نہیں ہوتے تھے۔ انہیں اس بات کا احساس تک نہ تھا کہ نئی وضع کی یہ غلامی قدیم طرز

کی غلامی سے کئی درجہ زبوں تر اور بدتر ہے۔

برطانوی پارلیمنٹ میں دارالامراء کا قیام رجعت پسندوں کو تقویت دینے کے لیے عمل میں لایا گیا تھا۔ امراء کی سیاسی طاقت ختم ہو چکی تھی اس لیے صنعت کاروں اور ساہوکاروں کو ان سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اب وہ ان پٹے ہوئے مہروں سے محنت کش طبقے کی ترقی پسند تحریکوں کے سامنے بند باندھنے کا کام لینا چاہتے تھے۔ یہی کام آج کل تاج و تخت سے لیا جا رہا ہے ورنہ عالمگیر جمہوریت کے اس دور میں بادشاہوں کا وجود صرف عجائب گھروں کی زینت ہونا چاہیے تھا۔ پارلیمانی نظام میں صرف وہی لوگ منتخب ہو سکتے ہیں جن کے پاس وافر سرمایہ ہو یا جو سرمایہ داروں کے اقتصادی مفاد کا ذمہ لیں۔ علاوہ ازیں انتخاب میں کامیاب ہونے کے لیے کسی نہ کسی سیاسی جماعت سے وابستہ ہونا پڑتا ہے اور یہ سیاسی جماعتیں تاجروں اور ساہوکاروں کے مفاد کی کفالت کرتی ہیں۔ اس لیے کوئی شخص ان سے قطع نظر کر کے انتخاب نہیں جیت سکتا اور بالفرض انتخاب جیت بھی لے تو کسی اعلیٰ عہدے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ انگلستان، اضلاع متحدہ امریکہ، فرانس، ہندوستان میں یہی صورتِ حالات ہے۔ ان ممالک میں کوئی کابینہ سرمایہ داروں کے صاد کیے بغیر معرضِ وجود میں نہیں آ سکتی۔ اضلاع متحدہ آج کل جمہوریت کا سب سے بڑا پاسبان ہونے کا مدعی ہے اور اپنی یہ جمہوریت بزورِ شمشیر دوسروں پر ٹھونسنا چاہتا ہے لیکن اس کے ایک کروڑ حبشی ابتدائی انسانی حقوق سے بھی محروم ہیں اور چوپایوں جیسی زندگی گزار رہے ہیں۔ اس کے ایوانوں میں ایک بھی محنت کش دکھائی نہیں دیتا۔ سینٹ اور کانگرس دونوں پر کروڑ پتی اجارہ داروں اور ساہوکاروں کا تسلط ہے۔ اسی پارلیمانی جمہوریت کا نام لے کر ہندوستان میں اونچی ذاتوں کے ہندوؤں نے اپنی حکومت قائم کی ہے۔ بیرونی تسلط سے نجات پانے کے لیے ہندی کانگرس نے جو تحریک شروع کی تھی اس کا مقصد ہندوستان بھر کے عوام کو آزادی کی برکات سے بہرہ ور کرنا نہیں تھا بلکہ چند سو کارخانہ داروں اور ساہوکاروں کو اقتصادی لوٹ کھسوٹ کی آزادی دلانا تھا۔ وہ دولت جو انگلستان کے تاجر لے جاتے تھے اب ملکی صنعت کاروں کی تجوریوں میں جا رہی ہے اور عوام کی حالت بدستور زار و زبوں ہے۔ برلا، ٹاٹا، دالمیا کانگرسی کارکنوں کو جو لاکھوں کی امداد دیا کرتے تھے اب [illegible]بوں کی صورت میں واپس وصول کر رہے ہیں۔ پارلیمانی جمہوریت میں

انتخابات کا ڈھونگ رچا کر عام شہری کو اس خوش آیند فریب میں مبتلا کر دیا جاتا ہے کہ حکومت اس کی اپنی ہے لیکن وہ بے چارہ یہ سوچ کر حیران ضرور ہوتا ہے کہ وہ ملک کی حکومت میں شریک ہونے کے باوجود کیوں فاقے کاٹ رہا ہے جب کہ حکام بالا عیش کر رہے ہیں۔ طالسطائی نے سچ کہا ہے:

"مملکت سرمایہ داروں کی جماعت کا نام ہے جو محتاجوں اور ضرورت مندوں سے اپنی املاک محفوظ رکھنے کے لیے ایکا کر لیتی ہے۔"

پارلیمانی جمہوریہ میں کسی شہری کا اس زعم بے جا میں مبتلا ہو جانا کہ اصل حاکم میں ہی ہوں اور اپنے ووٹ سے حکومت کو بدل سکتا ہوں گویا بقول امیل کرونکی مرغ بادنما کا یہ سمجھنا ہے کہ ہوا کا رخ میں معین کر رہا ہوں۔ جب ہم یورپی اور امریکی سیاست دانوں کے انسان دوستی کے نعروں اور انسانی قدروں کی تبلیغ سے قطع نظر کر کے حقائق کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ ان ممالک کے دو تین سو اجارہ داروں نے سرمایہ دارانہ معیشت پر پیرانِ تسمہ پا کی طرح پنجے گاڑ رکھے ہیں اور وہ اس تسلط کو مذہب، اخلاقِ عالیہ اور اعلیٰ قدروں کے نام پر قائم و دائم رکھنا چاہتے ہیں۔ فلسطین، ویت نام، عدن اور کشمیر کے حریت پسند حق خود اختیاری طلب کرتے ہیں تو جمہوریت کے یہ محافظ، انسانیت کبریٰ کے یہ پاسبان انہیں خاک و خون میں ملا دیتے ہیں۔ اس نوع کی جمہوریت میں انسانی آزادی کا ذکر کرنا اور عوامی حقوق کی کفالت کا دعویٰ کرنا بر خود غلط کج فکری کی اچھوتی مثال ہے۔ برٹرنڈ رسل جو انسانی آزادی کے بہت بڑے حامی ہیں فرماتے ہیں:

"جمہوریت میں تاجروں اور صنعت کاروں کو لوٹنے کی آزادی حاصل ہے اور محنت کشوں کو بھوکوں مرنے کی آزادی میسر ہے۔"

جارج برنارڈ شا جمہوری معاشرے کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ہمارے قوانین نے قوانین کا احترام کھو دیا ہے۔ ہماری آزادہ روی نے ہماری آزادی کا خاتمہ کر دیا ہے۔ ہماری املاک منظم رہزنی ہے۔ ہمارا اخلاق کوتاہ اندیشانہ ریاکاری ہے۔ ہماری دانش ناتجربہ کار احمقوں کے ہاتھوں میں ہے۔ ہماری طاقت پر کمزور بزدلوں کا تسلط ہے۔"

تبسری طرزِ حکومت اشتراکیت ہے۔ معروف معنی میں اشتراکیت مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اشتمالی معاشرے تک پہنچنے کا ایک عبوری مرحلہ ہے۔ بحیثیت ایک تصور کے اشتراکیت یا اشتمالیت کوئی نئی چیزیں نہیں ہیں۔ انقلابِ روس سے پہلے بھی بعض اہل فکر و نظر نے ایک ایسے معاشرے کا تخیل پیش کیا تھا جو معاشی انصاف اور مساوات پر مبنی ہو۔ افلاطون اور طامس مور کی اٹوپیا اس کی مشہور مثالیں ہیں۔ افلاطون کی مثالیاتی جمہوریہ میں فلاسفہ کی حکومت ہو گی لیکن عوام اس میں بھی عزت و وقار کی زندگی نہ گزار سکیں گے۔ طامس مور کے جزیرے میں شخصی املاک کا خاتمہ کر دیا جائے گا اور تمام لوگ سچی مسرت کی زندگی بسر کر سکیں گے۔ اس جزیرے میں کوئی شخص اپنی محنت کی اجرت نہیں لیتا بلکہ اپنی ضروریات کی چیزیں لیتا ہے۔ اشتمالیت کا تصور بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔

"ہر شخص سے اس کی استعداد کے مطابق ــــ ہر شخص کو اس کی ضروریات کے مطابق۔"

پہلی جنگِ عالمگیر کے اواخر میں لینن اور اس کے ساتھیوں کی انتھک کوششوں سے روس میں انقلاب برپا ہوا۔ زار شاہی اور جاگیرداری کا خاتمہ کر کے معاشرے کو از سرِ نو اشتراکی اصولوں پر تعمیر کیا گیا۔ تمام املاک مشترک قرار دے دی گئی اور بقول کارل مارکس "غاصبوں کی دولت غصب کر لی گئی۔" سامراجی اقوام نے سفید روسیوں سے مل کر انقلاب کو ناکام بنانے کی مہم جاری کی لیکن انہیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ بالشویکوں نے باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے ملک کی زرعی اور صنعتی پیداوار میں اضافہ کیا اور عوام نے بڑے جوش و خروش سے شبانہ روز محنت کر کے ان منصوبوں کو کامیاب بنایا۔ اب یہ حال ہے کہ اس وقت روس دنیا کا عظیم ترقی یافتہ ملک سمجھا جاتا ہے۔ چین میں ماؤزے تنگ نے رجعت پسند سرمایہ داروں کا خاتمہ کیا۔ انقلاب کے بعد لوگ بے پناہ جذبہ عمل سے سرشار ہو گئے اور دیکھتے دیکھتے چین ایشیا کا سب سے عظیم ملک بن گیا۔ اشتراکیت کی درخشاں کامیابیوں سے ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے اکثر ممالک متاثر ہوئے ہیں۔

اشتراکی ممالک میں اقتصادی پیداوار کے وسائل کسی خاص طبقے کے ہاتھوں میں نہیں ہیں۔ طبقات کی تفریق مٹ چکی ہے۔ املاک کے اشتراک سے جو عمرانی علائق پیدا ہوئے ہیں وہ قدرتاً مساوات پر مبنی ہیں۔ بےکار اور عیش پرست دولت مندوں، گداگروں،

طفیل خوار مذہبی پیشواؤں اور عصمت فروش عورتوں کا استیصال کر دیا گیا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے سرمایہ دار ''جمہوریت پسند'' اشتراکی ممالک پر تعریض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرہ جبر پر مبنی ہے اور اس شخصی آزادی کا فقدان ہے۔ اشتراکی ممالک میں جبر کا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو کام کرنا پڑتا ہے۔ اشتراکیوں کا کہنا ہے کہ ''جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔'' جمہوری ممالک میں عوام تو کام کرنے پر مجبور ہیں اور چند سرمایہ داروں کو عیش و عشرت کی آزادی حاصل ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام بے دلی سے کام کرتے ہیں کیوں کہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ کام کا پورا معاوضہ نہیں ملتا بلکہ ان کی محنت کا ثمرہ بے کار کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے۔ اشتراکی معاشرے میں شخصی مفاد اجتماعی مفاد کے تحت ہوتا ہے اس لیے محنت تخلیقی و تعمیری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ احساس کہ وہ اجتماع کے عمومی فائدے کے لیے کام کر رہا ہے ایک مزدور کی محنت کو مسرت آمیز بنا دیتا ہے اور محنت تفریح بن جاتی ہے۔ وہ کام اس لیے کرتا ہے کہ کام کرنا ایک فطری تقاضا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان نے جو کچھ بھی ترقی کی ہے محنت کی بدولت ہی کی ہے۔ محنت وجہ معاش کا وسیلہ ہی نہیں ہے بلکہ زندگی کی ایک اہم فطری ضرورت بھی ہے۔ محنت انسان کی بہترین جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتی ہے۔ سائنس دان ہو یا فن کار، کان کن ہو یا بڑھئی وہ اپنی تمام تر صلاحیتیں معاشرے کی بہبود کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اس کی محنت نہ صرف شخصی آسودگی کا باعث ہوتی ہے بلکہ معاشرے کی عمومی مسرت میں بھی اضافہ کرتی ہے۔ ان حالات میں جسمانی اور ذہنی محنت کی تفریق بھی مٹ سکتی ہے۔ ایک کاریگر گل بناتے وقت وہی مسرت محسوس کرتا ہے جو ایک موسیقار نغمہ لکھتے وقت کرتا ہے۔ قدیم معاشرے میں ان دونوں کے درمیان وسیع خلیج حائل کر دی گئی تھی۔ شعر کہنے، نغمہ الاپنے یا تصویر کھینچنے کو جسمانی مشقت پر فوقیت دی جاتی تھی۔ یہ تفریق غیر فطری ہے۔

اشتراکی ممالک میں پیشے کا انتخاب فرد کی صلاحیت کے علاوہ معاشرے کی ضروریات پر منحصر ہے۔ ایک شخص پڑھنے لکھنے میں دلچسپی لیتا ہے تو وہ ایسا کام نہایت شوق اور محنت سے کرے جس میں پڑھنا لکھنا ضروری ہو۔ اسی طرح ایک کند ذہن مگر طاقت ور شخص ایک عمدہ کان کن بنے گا اور اپنے کام میں مگن رہے گا۔ بعض پڑھے لکھے اشخاص جب

کسی کان کن کی محنت کا تصور کرتے ہیں تو اپنے آپ کو کان کن سمجھ کر کانپ جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشتراکی انقلاب کے بعد ہمیں کان کن بنا دیا گیا تو کیا ہوگا۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ کان کن جسے پڑھنے لکھنے سے مطلق کوئی دلچسپی نہیں ہے اپنا کام تفریح سمجھ کر کرے گا۔ اگر اسے اعلیٰ تعلیم کے حصول پر مجبور کیا گیا تو وہ سمجھے گا مجھ پر ظلم کیا جا رہا ہے۔ افلاطون کا قول ہے:

> ''مثالی معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر عورت اور ہر مرد وہی کام کرے گا جس کی وہ فطری صلاحیت رکھتا ہو۔''

محنت کو جبر وہ بے کار سرمایہ دار سمجھتے ہیں جو دوسروں کی محنت کے بل بوتے پر عیش و آرام کی زندگی کے عادی ہو چکے ہیں۔ محنت کے ساتھ قہر و جبر کا جو تصور وابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم جاگیرداری نظام سے یادگار ہے، جب محنت بیگار تھی اور محنت کش غلامی کی زندگی گزارتے تھے۔ اشتراکی معاشرے میں محنت کا تصور بہت کچھ بدل گیا ہے۔ اب محنت انسانی فطرت کا تقاضا سمجھ کر کی جاتی ہے۔ محنت کو جماعت کی بہبود کے لیے وقف کر دیا گیا ہے اس لیے وہ دلچسپ فریضہ بن گئی ہے۔ یہ خیال کہ ایک شخص اپنے ہم قوموں کی بہتری کے لیے محنت کر رہا ہے، محنت کو عملی اخلاقیات کی اساس بنا دیتا ہے اور یہی وہ اخلاقیات ہے جو ترقی پذیر معاشرے کے صحت مند علائق سے صورت پذیر ہوتی ہے اوپر سے نہیں ٹھونسی جاتی۔ کام یا محنت سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے کیوں کہ انسان مصروف رہ کر ہی خوش رہ سکتا ہے۔ بے کار امیر بیٹھے بیٹھے بیزاری اور اکتاہٹ کے شکار ہو جاتے ہیں اور اس سے بچنے کے لیے عیاشی کی دلدل میں غرق ہو جاتے ہیں۔ کام یا محنت سے ننگ و عار کا تصور بھی زرعی معاشرے سے یادگار ہے۔ قدیم چین اور برما میں امراء ہاتھوں کے ناخن بڑھا لیتے تھے تاکہ کسی کو یہ شبہ نہ گزرے کہ وہ ہاتھ سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں آج بھی ہاتھ سے کام کرنے والے کو کمینہ یا کمین (لفظی معنیٰ ہے ''کام کرنے والا'') کہا جاتا ہے اور جو شخص جتنا بے کار اور کاہل ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ شریف سمجھا جاتا ہے۔ اب وہ زمانہ آ گیا ہے کہ کام کرنے والے کو معزز و سرخرو اور بے کار کو حقیر و ذلیل سمجھا جائے گا۔

متذکرہ بالا تصریحات کی روشنی میں اس سوال کا جواب دینا آسان ہو گیا ہے کہ

انسان کس نوع کے معاشرے میں حقیقتاً آزاد ہے اور کس میں مقہور و مجبور ہے۔ جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام کی آزادی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نام نہاد جمہوری ممالک میں مزدور اور کاریگر کارخانہ داروں کے رحم و کرم پر زندگی گزار رہے ہیں۔ اختصاصی مہارت نے اس انحصار کو غلامی میں تبدیل کر دیا ہے۔ ایک کاریگر جو کسی پرزے کا ایک ہی جز بنا سکتا ہے کارخانے میں کام کرنے پر مجبور ہے۔ اقتصادی اور صنعتی مسابقت کو یورپ اور امریکہ میں جمہوریت کی جان سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ آزادی بھی یک طرفہ ہے۔ چھوٹے صنعت کاروں میں اتنی سکت کہاں کہ وہ بڑے بڑے اجارہ داروں کا مقابلہ کر سکیں۔ ناچار وہ ان کے خیمہ بردار بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس مسابقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ "دوسروں کو لوٹو ورنہ تم خود لٹ جاؤ گے، آقا بنو یا تمہیں غلام بننا ہوگا"۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک شخصی املاک باقی رہے گی عوام کو سچی آزادی نصیب نہیں ہو سکتی۔ رابرٹ اووِن (1858ء-1771ء) نے اشتمالی انقلاب سے بہت پہلے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا تھا کہ آغازِ تاریخ سے ہی شخصی املاک ظلم و تشدد، مکر و فریب، قتل و غارت، اور عصمت فروشی کا باعث ہوتی رہی ہے۔ لارڈ رسل کہتے ہیں:

> "جب تک اقتصادی طاقت کے وسائل پرائیویٹ ہاتھوں میں رہیں گے کسی شخص کو آزادی نصیب نہیں ہو سکتی سوائے ان لوگوں کے جو ان وسائل پر قابض ہیں۔"

جان سٹوارٹ مل نے انیسویں صدی میں جس شخصی آزادی کا پرچار کیا تھا، وہ فی الاصل سرمایہ داروں کے لیے تجارتی آزادی کے حصول کی ایک فرع تھی۔ اس کے زمانے میں انگریزوں کا تسلط ایشیا اور افریقہ پر محکم ہو چکا تھا۔ تاجر اور صنعت کار لوٹ کھسوٹ کے لیے بیتاب تھے جس کے امکانات انگریز سامراج نے روشن کر دیے تھے۔ سٹوارٹ مل اور اس کے ہمنوا شخصی آزادی کے پرستار ہوتے تو ان لاکھوں مزدوروں کو آزادی دلانے کی کوشش کرتے جو دن رات کی جانکاہ محنت کے باوجود فاقہ زدگی کی زندگی گزار رہے تھے۔ یہ لوگ ظاہراً آزادی کو بڑے بڑے تاجروں اور صنعت کاروں تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔

سرمایہ دار ممالک کے اربابِ علم جب شخصی آزادی کا ذکر کرتے ہیں تو بسا اوقات رُوسو اور پال سارتر سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔ رُوسو کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان آزاد پیدا

ہوتا ہے لیکن ہر کہیں زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ رُوسو اس قید کا ذمے دار تہذیب وتمدن اور علوم وفنون کے فروغ کو قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں متمدن زندگی نے انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اس وقت حقیقی معنوں میں آزاد تھا جب وہ فطرت کے قریب تھا اور سادگی کی زندگی گزارتا تھا۔ اس طرح رُوسو صحرائیت اور بدویت کا حامی ہے۔ اس کے ہاں آزادی کا جو تصور ہے اس کی عملی ترجمانی متمدن معاشرے میں ممکن نہیں ہو سکتی۔ انسان وحوش کی طرح آزاد رہتا تو معاشرے، ریاست اور تمدن کا شکل پذیر ہونا ناممکن تھا۔ ''جنگل کی آزادی'' درندوں کے لیے ہے انسان کے لیے نہیں ہے۔ کسی نے یونانی مقنن سولن سے پوچھا:

''مثالی مملکت کی خصوصیات کیا ہوں گی؟''

اس نے برجستہ جواب دیا:

''جس میں عوام حکام کے تابع ہوں اور حکام قانون کے تابع ہوں۔''

گویا انسان ان قوانین کا پابند رہ کر ہی آزادی سے فیض یاب ہو سکتا ہے جو اس نے خود اپنی مرضی سے اپنے آپ پر عائد کیے ہوں۔ عمرانی علائق کی پابندی کے بغیر آزادی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ رُوسو آزادی کا مبلغ ہے لیکن اس کے سیاسی نظریے کی رُو سے مفلس وقلاش عوام اور عورتوں کو سیاسی طاقت سے محروم رکھنا ضروری ہے۔ وہ انہیں People میں شمار نہیں کرتا۔

ہمارے زمانے میں ژاں پال سارتر نے آزادی کا ایک اچھوتا تصور پیش کیا ہے جو ہمارے پڑھے لکھے طبقے میں بڑا مقبول ہو رہا ہے۔ سارتر ''انسان پسندی'' کی دعوت دیتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ بقول سارتر سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے نہ انسان کے سوا کوئی اور قانون ساز ہے۔ وہ کہتا ہے:

''ہم نے مذہب کو کھو دیا لیکن انسان پسندی کو پا لیا ہے۔ اب مقصد انسان کو آزاد کرانا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجودِ مطلق بن جائے۔''

سارتر کا یہ عقیدہ ظاہراً موجودیت کے بانی کیرک گرد سے ماخذ ہے۔ جس نے کہا ہے:

"میرا انتخاب اور میرا فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذاتِ مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کرتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔"

کیرک گرد کے اسی قدر و اختیار کے باعث انسان پر ذمے داری کا بار پڑا ہے اور بقول سارتر یہی قدر و اختیار اس کے لیے عذاب ناک بن گیا ہے۔

قدر و اختیار کا یہ تصور فرائڈ کی لاشعور کی رو اور سرمایہ دارانہ معاشرے کی کج روی کا ملغوبہ ہے۔ سارتر بھی رُوسو کی طرح ایسی آزادی چاہتا ہے جس میں انسان کے اعمال پر کسی قسم کی روک ٹوک نہ ہو اور وہ من مانی کر سکے۔ سارتر کا "مردِ آزاد" اجتماعی مؤثرات سے بے نیاز ہے اور خود اپنی ذات کو خیر و شر اور حق و صداقت کا معیار سمجھتا ہے۔ یہ معیار ہر شخص کے گریزاں خیالات اور وقتی احساسات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ سارتر کے نظریہ کی رُو سے انسانی قدریں معاشرے کے تقاضوں سے وابستہ نہیں ہیں بلکہ ہر شخص اپنی مرضی اور اختیار سے اپنی قدریں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ جس طرح لاشعوری رو کے ماننے والے قصہ نویس ذہن کی پیہم بدلتی ہوئی کیفیات کو من و عن کاغذ پر منتقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی طرح موجودیت پسند لحہ بہ لحہ بدلتے ہوئے رنگِ مزاج کے ساتھ ساتھ اپنی قدریں اور معیار تخلیق کرتے ہیں اور اس بے راہ روی کو آزادیٔ فکر و عمل کا نام دیتے ہیں۔ یہ آزادی نہیں دیوانگی ہے ایک پاگل کے خیالات کی رَو پر بھی اس کے شعور کی گرفت محکم نہیں ہوتی۔

سارتر اور اس کے پیروؤں نے قدر و اختیار کے نام پر ہر قسم کے فعل کو جائز قرار دے دیا ہے۔ جب ایک شخص اپنے لیے اخلاق و عمل کا معیار خود مقرر کرنے کا مجاز ہو گا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے ہر فعل کا جواز یہ کہہ کر پیش کرے گا کہ یہ کام میں نے کیا ہے اور میں ایسا کرنے کا مجاز ہوں کیوں کہ مجھے کامل قدر و اختیار حاصل ہے اس قدر و اختیار نے مجھ پر ذمے داری عائد کی ہے اور اپنے اعمال کا جواب دہ میں خود ہوں کوئی دوسرا نہیں ہے۔ معاشرے کی ذمہ داریاں یا اخلاق و شائستگی کے ضابطے میرے لیے اخلاق و عمل کی راہیں معین نہیں کر سکتے۔ میں ہر فعل کرنے کے لیے ہر طرح سے آزاد ہوں ___ یہ ہے آزادی اور اختیار کا وہ تصور جس کی تبلیغ سارتر اور اس کے پیرو کر رہے ہیں۔ موجودیت پسندوں کا یہ

نقطۂ نظر دنیائے علم میں کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ فرائڈ کی انتہا پسندانہ موضوعیت اور فرویت ہی کی ایک فرع ہے جس پر دقیق سوفسطائی استدلال کا رنگ چڑھا دیا گیا ہے۔ ہر شخص قدر واختیار کی وہی تعبیر و ترجمانی کرنے لگے جس کا پرچار یہ لوگ کرتے ہیں تو انسانی معاشرہ تتر بتر ہو کر رہ جائے۔ جب ہر آدمی ہر کام کرنے کا مجاز ہو گا تو معاشرتی علائق ختم ہو جائیں گے اور انسان دوبارہ جنگل کی زندگی اختیار کر لے گا۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرتی علائق کے پابند ہو کر ہی بنی نوع انسان تہذیب و تمدن سے آشنا ہوئے تھے۔ ان کے پابند رہ کر ہی وہ اپنے مقامِ انسانیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں۔ موجودیت پسند افسانہ نویسوں اور تمثیل نگاروں کے کردار معاشرتی ذمے داریوں کو قبول کرنے سے گریز کرتے ہیں اور ہر مسئلے کی بابت شخصی زاویہ نگاہ سے اپنے فیصلے صادر کرتے ہیں۔ ان کے پیش نظر کوئی نصب العین نہیں ہے۔ اس لیے وہ انتشار خیال و عمل کے شکار ہو چکے ہیں۔ وہ اپنی بے پناہ اکتاہٹ اور بیزاری کا مداوا خشونت آمیز کلبیت اور بزدلانہ تمسخر سے کرتے ہیں۔ سارتر کا قدر و اختیار یا نام نہاد آزادی کا یہ نظریہ مغرب کے نوجوان طبقے میں فرائڈ کے اظہار جنس کے نظریے کی طرح بڑا مقبول ہو رہا ہے کیوں کہ اپنی کجروی کے لیے فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ مغرب میں اس نظریے کا رواج و قبول قابلِ فہم تھا کہ مغرب کا معاشرہ تنزل پذیر ہو چکا ہے اور موضوعیت کے شیوع سے وہاں ہر شخص ذاتی مفادات کی پرورش میں محو ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ مشرق کے ابھرتے ہوئے ترقی پذیر معاشرے میں بھی فرائڈ کی شعوری رو اور اظہار جنس کی طرح سارتر کا یہ سلبی تصور بعض پڑھے لکھے نوجوانوں کو متاثر کر رہا ہے۔ ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے نوجوانوں کے لیے ضروری ہے کہ آزادی کے اس منفی تصور کے اسباب و عوامل کا گہری نظر سے مطالعہ کریں تاکہ وہ اس زہرِ ہلاہل سے محفوظ رہ سکیں۔ ان کی نگاہوں کے سامنے ایک واضح اور روشن نصب العین ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے ملکی معاشرے کی تشکیل جدید معاشی انصاف کی بنیادوں پر کریں تاکہ ان کے عوام صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو پا سکیں۔ سارتر آزادی کے پردے میں جس کج روی کی تلقین کر رہا ہے وہ تو بدترین قسم کی غلامی ہے۔ جو شخص خبط کا غلام ہو اس سے بدتر غلام اور کون ہو گا۔ سیاسی دنیا میں آزادی کا یہی تصور کرو جوپاٹکن اور باکونن نے پیش کیا تھا، جب انہوں نے کہا کہ ریاست کا یک قلم خاتمہ کر دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ لینن اور ماؤزے تنگ اشتمالی

انقلاب کے فوراً بعد ریاست کا خاتمہ کر دیتے تو آج اشتمالی روس اور اشتمالی چین کا وجود بھی نہ ہوتا۔

القصہ سرمایہ دار ممالک کے اہل قلم شخصی آزادی کے جس نظریئے کو افریقہ اور ایشیا میں پھیلانا چاہتے ہیں وہ جنگل کی آزادی ہے جس میں ہر درندہ دوسروں کو پھاڑ کھانے کی تاک میں لگا رہتا ہے۔ چارلس فوریئر نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ہر پیشہ ور جماعت کا دشمن ہوتا ہے کیوں کہ اس کا مفاد جماعت کے مفاد سے متصادم ہوتا ہے۔ طبیب یہ چاہتا ہے کہ خوب امراض پھیلیں، وکیل کی خواہش ہوتی ہے کہ سب لوگ جرائم کا ارتکاب کریں، معمار اس تاک میں رہتے ہیں کہ زلزلہ آئے یا شدید بارش ہو اور لوگوں کے مکانات زمین بوس ہو جائیں۔ اس طرح شخصی اور اجتماعی مفادات کے درمیان کسی نوع کی مفاہمت نہیں ہو پاتی۔ یہ مفاہمت ایک ایسے معاشرے میں ہی ممکن ہو سکتی ہے جس میں ذاتی املاک کا خاتمہ کر دیا گیا ہو اور جس میں تمام پیشہ ور اور محنت کش معاشرے کی بہبود کے لیے پوری خود فراموشی سے اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہوں۔ اسی صورت میں محنت کو استحصال سے اور محنت کش کو جبری بیگار سے آزاد کرایا جا سکتا ہے اور معاشرے کا ہر فرد سچی آزادی سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔

یہ کہ ماضی کیسا اچھا زمانہ تھا!

ایک عجیب و غریب فکری مغالطہ (Fallacy) جو انفرادی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے Good Old Days کے نام سے مشہور ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ پیرانِ کہن سال اپنی جوانی کے زمانے کو بڑی حسرت سے یاد کرتے ہیں اور حال کی تلخیوں سے نجات پانے کے لیے ماضی کے رنگین افسانے سناتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حال میں ان کے لیے کوئی کشش باقی نہیں رہتی۔ گوناگوں امراض کا غلبہ ہوتا ہے۔ تنہائی کا شدید احساس ہر وقت دامن گیر رہتا ہے۔ بیٹے پوتے ان کی بے پناہ نصیحتوں سے دور بھاگتے ہیں۔ مستقبل تاریک دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے وہ ماضی کے سنہرے دھندلکوں میں پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی دو چار پنشنرل بیٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک اپنی جوانی کے کارنامے فخریہ بیان کرتا ہے جن میں قدرتی طور پر زیب داستاں کے لیے بہت کچھ بڑھا لیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کی تنقیص بڑے جوش و خروش سے کی جاتی ہے۔ نوجوانوں کی مذموم عادات خاص طور پر زیرِ بحث آتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ روز بروز مذہب و اخلاق سے بیگانے ہو رہے ہیں اور نتیجتاً قوم تباہی و بربادی کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ ان حضرات میں لاکھ اختلاف ہوں اس بات پر سب متفق ہو جاتے ہیں کہ ہمارا زمانہ کیسا اچھا تھا، لوگ کیسے نیک تھے، نوجوان پاکباز تھے، لڑکیاں باحیا تھیں۔ دغا، فریب، مکر و ریا کا نام و نشان تک نہ تھا۔ بات یہ ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مر جانے کے بعد اس کی کوتاہیوں اور خامیوں سے چشم پوشی کر لی جاتی ہے اور اس کی خوبیاں گنانے پر اکتفا کیا جاتا ہے اسی طرح ماضی کے تاریک پہلو بھی نظروں سے اوجھل ہو

جاتے ہیں اور روشن پہلو زیادہ تابناک ہو کر آنکھوں کے سامنے ابھرنے لگتے ہیں۔ افراد کی طرح اقوام کا بھی یہی حال ہے۔ از کار رفتہ بڈھوں کی طرح تنزل پذیر قومیں بھی غالب کے الفاظ میں ''مردہ پرستی'' میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ بزرگوں کی شاندار عسکری فتوحات گنائی جاتی ہیں اور ان کے علمی، فنی اور تمدنی کارنامے بار بار بیان کیے جاتے ہیں۔ تاریخی واقعات کو حسب مراد توڑ مروڑ کر تمام اقوام عالم پر اپنی برتری اور سیادت کے ثبوت فراہم کیے جاتے ہیں۔ جس طرح بڈھوں کو حال سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور مستقبل کا خوف ہر وقت لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح دور زوال میں قومیں بھی حال کے تقاضوں سے اعتنا نہیں کرتیں اور مستقبل کا مردانہ وار مقابلہ کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں وہی اندازِ فکر ہے جسے ''کیسا اچھا زمانہ تھا'' کا نام دیا گیا ہے۔

- ہمارے زمانے کے بعض اربابِ قلم اس فکری مغالطے سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کرنے لگے ہیں کہ انسانی ترقی کا تصور ایک وہمِ باطل سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، نوعِ انسانی کا حال مخدوش ہے اور مستقبل تاریک محض۔ اس لیے معاشرہ انسانی کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ ماضی کی روایات کا احیا کیا جائے۔ ہمارے لیے آگے بڑھنا خطرے سے خالی نہیں، اس لیے پیچھے کی طرف ہٹنے کی کوشش کرنا چاہیے تاکہ ہم اسلاف کی صف میں جا کھڑے ہوں۔ نفسیات کی زبان میں اسے Regression کہا جاتا ہے۔[1] سوال یہ ہے کہ کیا واقعتاً انسان کا ماضی اس کے حال سے اچھا تھا؟

سب سے پہلے سیاسی اور اجتماعی زندگی کو لیجیے۔ صنعتی انقلاب سے پہلے دنیا کے اکثر ممالک میں ملوکی استبداد کا دور دورہ تھا۔ بادشاہ مطلق العنان تھے اور دن رات خوشامدی رؤسا و امراء میں گھرے رہتے تھے۔ چاپلوسی کی باتیں سن سن کر وہ اس زعمِ باطل میں مبتلا ہو جاتے تھے کہ ہم فوق الفطرت مخلوق ہیں اور عوام سے بدرجہ اولیٰ بلند تر ہیں۔ اسی غلط فہمی کے ساتھ سلاطین کے آسمانی حقوق کا تصور وابستہ ہے یعنی بادشاہ اپنے آپ کو مامور من اللہ سمجھتے تھے۔ بعض سلاطین خدا کے نائب یا دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے مدعی تھے۔ اس قسم کے برخود غلط لوگوں کو عوام کے مفاد کیسے عزیز ہو سکتے تھے۔ عوام کی زندگی کا واحد مقصد یہ تھا

1۔ بچوں اور نوجوانوں کا زندگی کے تلخ حقائق کا سامنا کرنے سے گھبرانا اور ماں کی گود کو تلاش کرنا۔

کہ وہ محنت و مشقت سے ان لوگوں کی عیش و عشرت کے سامان فراہم کرتے رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مؤرخین قدیم کی کتب تواریخ میں عوامی زندگی کی تصویریں بہت کم دکھائی دیتی ہیں۔ مزید برآں ان مستبد سلاطین کی ذاتی مرضی کو قانون کا درجہ حاصل تھا۔ وہ چاہتے تو سنگین سے سنگین جرم بخش دیتے اور چاہتے تو معمولی قصور پر موت کی سزا دیتے تھے۔ جرم و سزا کے درمیان کوئی تناسب نہیں تھا نہ ملزموں کو کھلی عدالت میں اپنی صفائی کے مواقع بہم پہنچائے جاتے تھے۔ رعایا[1] کو دہشت زدہ کرنے کے لیے نہایت خوفناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ لوگوں کو شکنجوں میں کس کر ان کی ہڈیاں پور پور کی جاتیں۔ گوشت پوست کنگھیوں سے نوچ نوچ کر ہڈیوں سے جدا کیا جاتا۔ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھروا دی جاتیں۔ جسم کے نازک حصوں کو آتشیں سلاخوں سے داغا جاتا۔ زندہ انسانوں کی کھال کھینچ لی جاتی۔ آگ کے شعلوں میں جھونک دیا جاتا۔ سانپوں اور بچھوؤں سے بھرے ہوئے تہہ خانوں میں پھکوا دیا جاتا۔ لکڑی کی طرح آرے سے دو ٹکڑے کرایا جاتا۔ دیگوں میں بند کر کے آگ پر رکھ دیا جاتا۔ مردوں کی کھوپڑیوں کے کلہ منارے تعمیر کیے جاتے۔ شاہی عمارتوں کی بنیادوں میں ہزاروں جنگی قیدیوں کو زندہ دفن کر دیا جاتا قصور واروں کی مستورات کی بر سر بازار شہدوں اور لقوں سے عصمت دری کرائی جاتی، عورتوں کو چھاتیوں سے باندھ کر قلعے کی فصیل سے لٹکایا جاتا۔ ملزموں کو بھوکے شیروں اور بھیڑیوں سے پھڑوا دیا جاتا، ہاتھی کے پاؤں کے نیچے کچلوایا جاتا۔ زبان تالو سے کھچوا کر باہر نکال لی جاتی، پگھلی ہوئی دھاتیں حلقوم میں ڈالی جاتیں، زندہ آدمیوں کو دیوار میں چنوا دیا جاتا تھا۔ ان حالات میں حقوقِ انسانی کے پاس و لحاظ قانون کے احترام اور عدل و انصاف کے تقاضوں کا سوال ہی پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ بادشاہوں کی دیکھا دیکھی ان کے درباری رؤسا بھی رعایا پر ظلم و ستم روا رکھتے تھے اور عوام سے جانوروں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ اپنے آقاؤں کے ہاتھوں سے کاشتکاروں کا مال و دولت، عزت و حرمت کوئی چیز محفوظ نہیں تھی۔ بادشاہ اور رؤسا لوگوں کی خوش جمال لڑکیوں کو بالجبر حرم سراؤں میں داخل کر لیتے تھے اور اسے اپنا حق سمجھتے تھے۔ جاگیرداری نظام میں ہر دلہن کو شادی کی رات رئیس علاقہ کی خلوت گاہ میں بسر کرنا پڑتی

---

[1] ہمارے زمانے میں فاشستوں نے جو ملوکی استبداد کے باقیات السیئات میں سے ہیں عامتہ الناس پر بے پناہ مظالم روا رکھے ہیں۔

تھی۔ اسے ''حق شب زفاف'' کہا جاتا تھا۔

صنعتی انقلاب کے بعد طبقۂ متوسط برسرِ اقتدار آ گیا اور جمہوریت کی ہمہ گیر ترویج کے ساتھ ملوکیت کا خاتمہ ہو گیا۔ ہزاروں برس کی لعنت کے خاتمہ کے ساتھ عوام نے اطمینان کا سانس لیا اور چاروں طرف حقوقِ انسانی کی پاسبانی اور تحفظ کا چرچا ہونے لگا۔ اب یہ حال ہے کہ اکثر سلاطین بساطِ سیاست سے رخصت ہو چکے ہیں اور دو ایک جو دکھائی دیتے ہیں وہ بھی اپنے انجام سے بے خبر نہیں ہیں۔ اب ہر کہیں قانون کا احترام کیا جاتا ہے۔ عدالت کے دروازے ہر کہ ومہ کے لیے کھلے ہیں۔ ملزموں کو اپنی صفائی کا موقع دیا جاتا ہے اور معمولی سے شک وشبہ کی بنا پر انہیں بری کر دیا جاتا ہے۔ وحشیانہ سزاؤں کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ طبقاتی تفریق روز بروز کم ہو رہی ہے اور بڑے بڑے کارخانہ دار بھی مزدور کی تالیف قلب پر مجبور ہو گئے ہیں۔ عورت کی صدیوں کی مظلومیت اور ستم رسیدگی کا خاتمہ ہو رہا ہے۔ اور وہ معاشرہ انسانی میں اپنا جائز مقام حاصل کر رہی ہے۔ اب وہ مرد کی عیش و تفریح کا وسیلہ نہیں رہی بلکہ اس کی برابری کی مدعی بن گئی ہے۔ چنانچہ ان اقوام میں بھی جہاں کثرتِ ازدواج کو مذہبی جواز حاصل ہے ایسے قوانین بنائے جا رہے ہیں جن کی رُو سے کوئی مرد ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں تعلیم سے بہرہ ور ہو کر عورت سرکاری دفاتر اور صنعتی اداروں میں مرد کے دوش بدوش کام کر رہی ہے اور معاشرے کی ترقی و بقا کی کوشش میں مرد کا ہاتھ بٹا رہی ہے۔ حرم سراؤں کا خاتمہ ہو چکا ہے اور کنیز فروشی کو ایک سنگین جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ جن مذاہب نے غلامی اور بردہ فروشی کو جائز قرار دیا تھا، اب ان کے پیرو بھی طرح طرح کی تاویلیں کر کے برأت کا اعلان کر رہے ہیں۔

گذشتہ ڈیڑھ صدی میں سائنس کی محیر العقول ترقی نے انسان کے سوچنے اور سمجھنے کے انداز بدل دیئے ہیں۔ اور جہالت کی گھٹا ٹوپ تاریکیاں جو ان گنت صدیوں سے ان کے ذہن و دماغ پر چھائی ہوئی تھیں دیکھتے دیکھتے چھٹ گئی ہیں۔ اس بنیادی حقیقت نے کہ ہر مسبّب کا لازماً ایک سبب ہوتا ہے توہمات وخرافات کے پردے چاک کر دیئے ہیں۔ اب سورج گرہن، چاند گرہن، مدوجزر، زلزلوں اور آتش فشاں پہاڑوں وغیرہ کو دیوتاؤں کی کارفرمائی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان کی قابلِ فہم عملی توجیہات کی جاتی ہیں۔ مختلف

تحقیقی علوم کی ہمہ گیر اشاعت نے نوع انسانی کا اعتماد نفس بحال کر دیا ہے۔ اب انسان قدرتی مظاہر سے خوفزدہ ہو کر ان کی تالیفِ قلب کے لیے عجیب و غریب رسومِ عبادت ادا نہیں کرتا بلکہ ان پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے اور اس نے فطرت کی بہت سی قوتوں کو مسخر کر لیا ہے اور اب اس کی نگاہیں کرۂ ارض سے ماوراء دوسرے اجرام سماوی کی طرف بھی حریفانہ اٹھ رہی ہیں۔ جدید طبیعات کے انکشافات بالخصوص جوہری قوت کا راز معلوم ہو جانے سے انسان کے ہاتھ میں بے پناہ قوت آ گئی ہے جسے بروئے کار لا کر وہ معاشرہ انسانی میں انقلاب عظیم پیدا کر سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض خود غرض اور قابو چی سیاست دان اس قوت کا تخریبی استعمال کرنے کی دھمکیاں بھی دے رہے ہیں لیکن بنی نوع انسان کی بنیادی ہوشمندی اور فراست یقیناً ان کے خطرناک عزائم کو سرسبز نہیں ہونے دے گی اور انسان دوست زود یا بدیر ان کے ہاتھوں سے زمامِ اقتدار چھین لینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان کوتاہ بین اور مطلب پرست سیاست دانوں سے خائف ہو کر بعض لوگوں نے سائنس کو مطعون کرنا شروع کر دیا ہے اور کہنے لگے ہیں کہ سائنس نوع انسانی کو ہلاکت کے گڑھے کی طرف لیے جا رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ قصور سائنس کا نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کا ہے جو اس کے انکشافات کو ذاتی اغراض کی پرورش کے لیے آلہ کار بنا لینا چاہتے ہیں۔ اگر ایک شخص ڈائنامیٹ سے پہاڑوں میں سرنگیں کھودنے کی بجائے کسی کا گھر تباہ کر دیتا ہے تو قصور ڈائنامیٹ کا نہیں ہے بلکہ اس جرائم پیشہ شخص کا ہے۔ اس قسم کا استدلال کرنے والوں سے تو جانور بہتر شعور و فہم رکھتے ہیں۔ جب ایک کتے کو لکڑی ماری جائے تو وہ لکڑی کے درپے نہیں ہوتا جس نے اسے چوٹ لگائی ہے بلکہ لکڑی مارنے والے پر حملہ کرتا ہے لیکن یہ لوگ جرائم پیشہ لوگوں کو چھوڑ کر جوہری قوت کو بُرا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ بہر حال سائنس دانوں کی علمی کاوشوں نے انسان کے ذہن و دماغ کو منور کر دیا ہے۔

سائنس کی سب سے عظیم برکت یہ ہے کہ اس کی ہمہ گیر ترویج و اشاعت سے پہلے مختلف اقوام عالم کا نقطۂ نگاہ نہایت محدود تھا اور ان کے لیے انسانی برادری کا تصور کرنا ناممکن تھا۔ نظریاتی لحاظ سے بعض مصلحین نے بے شک انسانی برادری کا ذکر کیا لیکن عملی دنیا میں یہ نصب العین قبائلی ہو کر رہ گیا ہے اور وہ یوں کہ ہر مذہب کا پیرو یہی سمجھنے لگا کہ جو شخص میرے مخصوص دائرہ مذہب کے اندر ہے وہ میرا بھائی ہے اور جو اس کے باہر ہے وہ

غیر اور دشمن ہے۔ علم تشریح الابدان اور علم الانسان کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ جسمانی ساخت کے لحاظ سے سب انسان ایک جیسے ہیں۔ خواہ وہ رنگ، زبان، مذہب اور نسل کے لحاظ سے کتنے ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور سب اقوامِ عالم یکساں طور پر وحشت و بربریت کے ابتدائی دور سے نکل کر تہذیب و تمدن کے دور میں داخل ہوئی ہیں۔ اس تصور کو ریڈیو، ٹیلی ویژن، راڈار، ہوائی جہاز، اخبارات و رسائل وغیرہ نے بیش از بیش تقویت بخشی ہے اور انسانی برادری کا تصور واضح طور پر متشکل ہو کر نوع انسان کی آنکھوں کے سامنے ابھرنے لگا ہے۔ نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ بعض اوقات ہمیں سمندر پار کا کوئی شخص اپنے ہمسائے سے قریب تر محسوس ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح سائنس کے طفیل انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کے امکانات پیدا ہو گئے ہیں اور مساوات کا وہ خواب جس کی جھلک رواقیین کے افکار، جناب عیسیٰ کے وعظِ کوہ اور صوفیہ وجودیہ کے اشعار میں دکھائی دیتی ہے شرمندۂ تعبیر ہونے والا ہے۔

زیر نظر فکری مغالطے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ گذشتہ زمانوں کے لوگ موجودہ انسان کی بہ نسبت زیادہ با اخلاق تھے کیوں کہ وہ زیادہ مذہبی تھے اور آج کل کا انسان مذہب سے بیگانہ ہونے کے باعث اخلاقی پستی کا شکار ہو گیا ہے۔ اس ادّعا کا جائزہ لیتے وقت سب سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا کہ اخلاق لامحالہ مذہبی نہیں ہوتا۔ مذہبی اخلاق کے علاوہ رسمی روایتی اخلاق ہے، واقعاتی اخلاق ہے۔ (جسے اول الذکر کی توسیعی صورت سمجھنا چاہیے) اور نظریاتی اخلاق ہے۔ مذہبی اخلاق چند اوامر و نواہی پر مشتمل ہوتا ہے یعنی اس کے احکام واضح طور پر ہمیں بتاتے ہیں کہ ایسا کرو ایسا نہ کرو۔ رسمی روایتی اخلاق کسی خاص معاشرے کے افراد کو اپنے آباؤ اجداد سے ورثے میں ملتا ہے۔ ماضی کی رسوم و روایات اس درجہ ان کے مزاج عقلی میں دخیل ہو جاتی ہیں کہ ان سے چھٹکارا پانا محال نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہوتا ہے۔ نظریاتی اخلاق چند بلند نصب العینوں کے حصول کی دعوت دیتا ہے جن کی طرف فلاسفہ وقتاً فوقتاً توجہ دلاتے رہتے ہیں۔ واقعاتی اخلاق وہ ہے جو کسی معاشرے میں فی الواقع موجود ہوتا ہے یعنی خواہ اس معاشرے کے افراد زبان سے کسی مذہبی یا نظریاتی اخلاق کا دم بھرتے رہیں ان کے اسی اخلاق کا مطالعہ علمی لحاظ سے مفید مطلب ہو سکتا ہے جس کی وہ عملی طور پر پابندی کرتے ہیں۔ تاریخ و عمران

کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مذہبی اخلاق کے اوامر و نواہی کی تعمیل کتنی ہی ہمت و مستعدی سے کی جائے وہ رسمی روایتی اور واقعاتی اخلاق پر چنداں اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر جب عیسائیت کی اشاعت رومہ کی بت پرست اقوام میں ہوئی تو عیسائی مذہب کی روح ان میں نفوذ نہ کر سکی۔ وہ زبان سے عیسائیت کا اقرار کرتی رہیں لیکن عملی لحاظ سے بدستور رسمی اخلاق کی پابندی کرتی رہیں اور عیسائیت کی اشاعت بھی اسی وقت ممکن ہوئی جب پال ولی نے عیسائیت کو بت پرست اقوام کی صنمیاتی رسوم و روایات کا جامہ پہنا کر پیش کیا۔ چنانچہ تثلیث، کرسمس، عید میلاد، عشائے ربانی، مریم عذرا اور ننھے مسیح کی پرستش، صلیب، رہبانیت، قربان گاہ، بپتسمہ وغیرہ کے شعائر و رسوم جو کلیسائے روم نے اختیار کیے قدیم مصری، یونانی، رومی، بابلی اور ایرانی روایات سے ماخوذ تھے۔ ان بنیادوں پر مسیحی اوامر و نواہی کا پیوند لگانے کی کوشش کی گئی، جو بدلاحا ناکام رہی۔ چنانچہ ازمنہ وسطیٰ کی مغربی اقوام کی اخلاقی قدریں وہی تھیں جو بت پرست اقوام کی تھیں۔

اسی طرح اشاعت اسلام کی مثال ہمارے سامنے ہے جب اسلام کی اشاعت روم، ایران اور ہند میں ہوئی تو اس کی تعلیمات ان اقوام کے ذہن و قلب میں بار نہ پاسکیں کیوں کہ یہ اقوام صدیوں سے ایسی روایات و رسوم کی پابند تھیں جو آریائی مزاج عقلی سے مخصوص ہیں اور جن کے لیے اسلام کی سامی تعلیمات اجنبی تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے پردے میں حلول، تناسخ، تجسم، سریان، وجودیت، اوتار وغیرہ کے افکار و روایات برابر پہنچتے رہے اور رفتہ رفتہ اس حد تک سرایت کر گئے کہ آج ان کو اصل مذہب سے جدا کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔

ان تصریحات سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ مذہبی اخلاق اور رسمی روایتی یا واقعاتی اخلاق ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ علاوہ ازیں جب کوئی مذہب دورِ تنزل میں داخل ہوتا ہے تو تعصب بے جا کا خطرناک رجحان اجتماعی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ایک مذہب دوسرے مذہب کا بلکہ ایک ہی مذہب کا ایک فرقہ دوسرے فرقے کا دشمن بن جاتا ہے۔ اس تعصب بے جا سے عام انسانی قدریں بھی مجروح ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مذہب کے نام پر بے دریغ خون بہایا جاتا ہے اور اسے اخلاق کے منافی خیال نہیں کیا جاتا۔ مذہب کے نام پر جو خونریزی ہوئی ہے اس سے تاریخ عالم کے صفحات لالہ

زار ہیں۔ یورپ کی تیس سالہ جنگ میں کلیسائے روم اور اصلاح یافتہ کلیسا کے پیروؤں نے بے شمار لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ فرانس میں سین بارتولومیو کا قتل عام مذہب کے نام پر کیا گیا۔ سلیم عثمانی نے اسلام کے نام پر پچیس ہزار بے گناہ اثنا عشریوں کا قتلِ عام کیا دوسری طرف شاہ اسماعیل صفوی نے اسلام ہی کے نام پر بیس ہزار سنیوں کو لقمہ شمشیر بنایا۔ ازمنہ وسطیٰ میں ہزاروں عورتوں کو جادوگرنی کا نام دے کر زندہ جلا دیا گیا۔ یورپ میں کالی وبا پھیلی تو مقتدایانِ مذہب نے کہا اس کا باعث یہودی ہوئے ہیں چنانچہ یہودیوں کو چُن چُن کر سولی پر چڑھا دیا گیا۔ ہندوؤں نے نہایت بیدردی سے بدھوں کا استیصال کیا۔ تقسیم ہند کے موقع پر مذہب کے نام پر کم و بیش پندرہ لاکھ بے قصور انسان نہایت سفاکی سے تہ تیغ کر دیئے گئے۔

مرورِ زمانہ سے جب مذہب خود رسومِ بے جان کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے تو اس کی اصلاحی اور انقلابی روح غائب ہو جاتی ہے۔ ایمان کی جگہ متکلمانہ استدلال اور خلوص کی جگہ ریاکاری لے لیتی ہے۔ لوگ ظاہری احکام کی پابندی کو مذہب کی پابندی سمجھنے لگتے ہیں اور تصفیہ باطن اور تزکیہ اخلاق کو اہم نہیں سمجھا جاتا۔ جو شخص ظاہری آداب و شعائر کا لحاظ روا رکھتا ہے اسے متدین سمجھ لیا جاتا ہے خواہ بباطن وہ کتنا ہی بدکُن اور خبیث ہو۔ ان حالات میں مقتدایانِ مذہب دکان آرائی اور زہد فروشی اختیار کر لیتے ہیں اور مذہب کی آڑ میں دنیوی اغراض کی پرورش کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی ترویج سے تعصب بے جا اور ریاکاری دونوں کو ضعف آ گیا ہے۔ سائنس کے رواج و قبول سے پہلے مذہبی تعصب کا اظہار صالحیت اور تدین کی علامت سمجھا جاتا تھا اور جو شخص دوسرے مذاہب کے پیروؤں پر جتنا زیادہ تشدد کرتا تھا اسے اسی نسبت سے متدین سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح ریاکاری بھی مذہب کا لازمہ بن گئی تھی۔ ہمارے زمانے میں تحقیقی علوم کے نفوذ کے ساتھ ساتھ تعصب اور ریاکاری دونوں غائب ہو رہے ہیں۔ اس لیے قدامت پسند اہل مذہب نے کہنا شروع کر دیا ہے کہ لوگ مذہب سے بیگانہ ہو رہے ہیں۔ چونکہ وہ اخلاق کو مذہب کا جزوِ لازم خیال کرتے ہیں اس لیے یہ بھی کہنے لگتے ہیں کہ آج کل کے لوگوں کے اخلاق پست ہو رہے ہیں۔ بسا اوقات ان لوگوں کا اخلاق کا تصور بھی جنسیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور عام طور پر اخلاقی پستی سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ لوگوں میں آوارگی اور بدچلنی

رواج پا رہی ہے۔ اول تو اخلاق جنس تک محدود نہیں ہے ثانیاً جنسی معاملات میں بھی آج کل کا نوجوان اپنے اکثر بزرگوں کی بہ نسبت بہتر زندگی گزار رہا ہے۔ جب مذہب کے نام پر بردہ فروشی کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ لوگ حرم سراؤں میں سیکڑوں کنیزیں خرید کر بھر لیتے تھے جوان کی ہوس رانی اور کام جوئی کی تسکین بغیر چون و چرا کرتی تھیں۔ بردہ فروشی کے انسداد نے عورت کے مقام کو بلند کر دیا ہے اب اسے بھیڑ بکری کی طرح نخاس سے خریدا نہیں جا سکتا۔ اس سے جنسی اخلاق پر صالح اثر پڑا ہے۔ اب عورت اپنے خاوند سے بھی اتنی ہی پاکبازی کی توقع رکھنے لگی ہے جتنی کہ وہ اس سے رکھتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اخلاق کا مفہوم جنس سے وسیع تر ہے۔ اس میں صداقت شعاری، راست بازی، معاملات میں صفائی، شہری فرائض کی ادائیگی، عمرانی حقوق کی پاسبانی، ایثار و مروّت وغیرہ بھی شامل ہیں۔ ایک کاروباری شخص جو مذہب کے احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ معاملات میں دغا، فریب اور مکر سے کام لے کر معاشرے کی تخریب کر رہا ہے۔ اسے بامذہب تو کہا جا سکتا ہے لیکن بااخلاق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اخلاقِ عالیہ کا تعلق ان نصب العینوں سے ہوتا ہے جو کسی معاشرے کے افراد کی اکثریت شعوری اور اجتماعی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ نصب العین جتنے بلند ہوں گے متعلقہ اخلاقی قدریں بھی اسی قدر بلند ہوں گی۔ سائنس کے انکشافات نے بنی نوع انسان کو جو وسعتِ نظر اور کشادگی قلب عطا کی ہے اس کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جدید دور کے انسان میں نہ صرف اجتماعی کوششوں کا احساس و شعور پیدا ہو گیا ہے بلکہ اس کے ہاتھ میں بے شمار وسائل بھی آ گئے ہیں جو اس کے نصب العینوں کے حصول میں کارآمد ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان معنوں میں معاشرۂ انسانی یقیناً ترقی پذیر ہے اور اسے آگے بڑھانے کے لیے ماضی کے گن گانے کی بجائے حال پر گرفت اور مستقبل پر اعتماد رکھنے کی ضرورت ہے۔

یہ کہ فلسفہ جاں بلب ہے!

آج کل بعض پڑھے لکھے حلقوں میں اس خیال کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ فلسفہ جاں بلب ہے۔ ایک ایک کر کے اس کے تمام شعبے مستقل علوم کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ ابتدا میں سیاسیات، نفسیات اور عمرانیات کو فلسفے میں شامل کیا جاتا تھا لیکن ہمارے زمانے میں انہیں فلسفے کے دائرہ اثر سے خارج کر دیا گیا ہے۔ بقول ول ڈیورنٹ فلسفے کو شاہ لیئر کی طرح اس کی بیٹیوں نے سلطنت سے بے دخل کر کے اپنے گھر سے نکال باہر کیا ہے اور وہ بے سروسامانی کی حالت میں ادھر ادھر بھٹکتا پھر رہا ہے۔ لے دے کر الٰہیات رہ گئی تھی جدید دور کے فلسفے نے اس سے بھی قطع نظر کر لی ہے کہ ذات باری کا تصور فلسفے سے خارج کر دیا گیا ہے۔ الٰہیات کے ساتھ اکثر مابعد الطبیعاتی مسائل حیات بعد ممات، خیر و شر، روح، ضمیر وغیرہ بھی خارج از بحث سمجھے جاتے ہیں۔ منطق اور فلسفہ کا چولی دامن کا ساتھ تھا اب منطق کو برٹرنڈرسل اور وائٹ ہیڈ نے ریاضی کی اساس پر از سرِ نو مرتب کرنے کی کوشش میں تجریدات کا گورکھ دھندا بنا دیا ہے۔ ان حالات میں قدرتاً یہ سوال پیدا ہو گا کہ آخر فلسفے کے زندہ رہنے کا کیا جواز باقی رہ گیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لینا ہو گا۔

ابتدائی دور کی سائنس سراسر عملی اور تجرباتی تھی۔ مصر قدیم میں مساحت، عراق میں ہیئت اور فنیقیہ میں ریاضی کی داغ بیل ڈالی گئی۔ مصر کی خوشحالی اور بار آوری کا انحصار اس سیلاب پر تھا جو ہر سال باقاعدگی سے دریائے نیل میں آتا ہے اور اردگرد کی اراضی کو سیراب کرتا ہے۔ دریائے نیل سے نالیاں نکال کر کھیتوں کو پانی دیا جاتا تھا۔ پانی کی اس

تقسیم اور اراضی کی پیائش نے علم مساحت کو جنم دیا۔ آج بھی مغربی زبانوں میں جیومیٹری کا لفظ رائج ہے جس کا لغوی معنی ہے زمین کی پیائش۔ عراق میں دیوتا بعل مردوخ کے معبد سات منزلہ میناروں کی صورت میں تعمیر کیے جاتے تھے جنہیں زغورط کہا جاتا تھا۔ ان میناروں پر بیٹھ کر اندھیری راتوں کو پروہت مشتری، زہرہ، مریخ وغیرہ سیاروں کی گردش کا مطالعہ کرتے تھے۔ کیوں کہ وہ انہیں دیوتا سمجھتے تھے اور ان کے احوال سے باخبر رہنا چاہتے تھے۔ ان طویل مشاہدات نے علم ہیئت کی بنیاد رکھی۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ پروہت سورج گرہن اور چاند گرہن کی پیش گوئیاں کرنے لگے۔ ان تحقیقات سے پروہتوں کا مقصد یہ تھا کہ عوام کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط قائم کیا جائے۔ چنانچہ سورج گرہن سے پہلے وہ اعلان کر دیتے کہ سورج دیوتا خطرے میں ہے اسے تاریکی کا دیو نگل لینا چاہتا ہے۔ اس سے عوام خوفزدہ ہو جاتے اور پروہتوں کو نذرانے دیتے کہ منتر پڑھ کر انہیں اس خطرے سے نجات دلائیں۔

بحیرۂ روم کے ایشیائی کنارے پر ایک شہری ریاست آباد تھی جس کا نام ملتیس تھا۔ اس کے ایک شہری طالیس (624-550 ق م) نے بابلیوں سے علم ہیئت سیکھا اور سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو صحیح ثابت ہوئی۔ طالیس کو بجا طور پر نظریاتی سائنس اور فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کا بانی اس لیے کہ اس نے سائنس کو قدیم مذہب کے تصرف سے نجات دلا کر اسے اپنا مستقل مقام عطا کیا اور فلسفہ کا بانی اس لیے کہ اس نے سب سے پہلے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی کہ کائنات کیسے معرض وجود میں آئی۔ اس سے پہلے بعل مردوخ، آمن رع یا مولک کو کائنات کا خالق سمجھا جاتا تھا۔ طالیس نے ان سے قطع نظر کر کے خالص تحقیقی نقطۂ نظر سے اس سوال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ یہ جواب آج خاصا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے لیکن اس لحاظ سے اہم ہے کہ تاریخ عالم میں پہلی بار اس سوال کا جواب صنمیات اور مذہب سے ہٹ کر دینے کی کوشش کی گئی اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب کی صدیوں کی غلامی سے آزاد ہو گئے۔ طالیس کے ایک پیرو انا کسی مینڈر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زندہ شے ہے۔ ہر یقلیتس نے کہا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ ایمپی ڈکلیس نے عناصر اربعہ کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ کائنات پانی، ہوا، مٹی اور آگ سے بنی ہے۔ اس کا نہ آغاز تھا

نہ انجام ہوگا۔ دیما قریطس نے حیات بعد ممات اور روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ انسانی روح اس کے شعور سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ موت پر جسم کے ساتھ شعور بھی فنا ہو جاتا ہے اس لیے بقائے روح کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ طالیس کی مادیت پسندی دیما قریطس کے فلسفے میں تکمیل کو پہنچ گئی جب اس نے کہا کہ کائنات ایٹموں سے بنی ہے اور انسانی شعور یا روح بھی انہی ایٹموں ہی سے مرکب ہے۔ اس مادیت پسندی کے دوش بدوش فلسفے میں باطنیت اور اشراق کی روایت کا آغاز فیثا غورس سے ہوا جس نے مصر اور فنیقیہ میں ریاضی کا اکتساب کیا تھا اور ان کے عرفانی افکار سے بھی فیض یاب ہوا تھا۔ فیثا غورس دیوتا وایونیسیس کے مسلک کا ایک مصلح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مادی دنیا انسانی روح کے لیے زنداں ہے۔ روح کو اس قید سے نجات دلانے کے لیے تجرید و تحقق کی ضرورت ہے وہ حیات بعد ممات اور تنسیخ ارواح کا بھی قائل تھا۔ اس نے ایک طرف فلسفے میں اشراق و کشف کو ممزوج کیا اور دوسری طرف اُسے ریاضی کے اصولوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا تھا کہ کائنات اعداد سے بنی ہے، انہی اعداد کو بعد میں افلاطون نے امثال کا نام دیا تھا۔ افلاطون نے فیثا غورس ہی سے یہ خیال مستعار لیا تھا کہ بعض مجرد صداقتیں ایسی ہیں جو حیات کے عالم سے بالاتر ہیں اور ازلی و ابدی ہیں۔ یہ صداقتیں صرف عقلِ استدلالی پر ہی منکشف ہو سکتی ہیں۔ ان تک حواس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہی خیال افلاطون سے لے کر ہیگل تک تمام مثالیت کا اصل اصول ہے۔ پارمی نائدلیس اور زینو نے بھی ظاہر اور باطن اور عقل اور حس میں تفریق کی اور کہا کہ کائنات ایک کُل ہے جو جامد و ساکن ہے، کثرت محض نظر کا فریب ہے۔ مختصر یہ کہ آیونی فلسفے نے بابل کی ہیئت اور مصر کی ریاضی سے استفادہ کر کے انسان کو مظاہر فطرت میں آزادانہ غور و فکر کی دعوت دی اور فلسفے کے دو واضح رخ و رجحان متشکل ہوئے۔

1- طالیس اور اس کے پیروؤں کی مادیت پسندی جس سے صنمیات، مذہب اور باطنیت کو یکسر خارج کر دیا گیا۔

2- فیثا غورس اور اس کے متبعین کی باطنیت جو بعد میں اشراق اور مثالیت کا مرکز و محور بن گئی۔ مادیت اور مثالیت یا فلسفے میں سائنٹیفک رجحان اور اشراقی رجحان کی یہ تاریخی کشمکش تاریخ فلسفہ کا سب سے اہم باب ہے۔ سائنٹیفک رجحان کا ادعا یہ رہا

ہے کہ علم کی تحصیل صرف حسیات کے واسطے سے ہو سکتی ہے۔ اشراق کی رُو سے حقیقی علم کا ماخذ وجدان ہے جو حواسِ خمسہ سے علیحدہ ایک پُراسرار باطنی حاسہ ہے۔ سائنٹیفک رجحان نے ایسی ازلی و ابدی صداقتوں کی نفی کی جو عام ظواہر سے ماوراء ہوں۔ اشراق کی رو سے حقیقی عالم وہی ہے جو حواس کے احاطہ سے بالاتر ہے۔ سقراط کے زمانے میں سوفسطائی سائنٹیفک رجحان کے ترجمان تھے اور تحصیل علم میں حسیات کو واحد وسیلہ مانتے تھے جب کہ سقراط اور افلاطون ازلی و ابدی اقدار و تجریدات کی اولیت پر مُصر تھے۔ پروتاغورس سوفسطائی نے کہا کہ حسیات سے الگ کسی نوع کی ماورائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ سقراط نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ علم محض حسّی نہیں ہے نہ ادراک کا دوسرا نام ہے کیوں کہ کسی شے کی تعریف عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ تعریف کو اس نے تجرید Concept کا نام دیا۔ افلاطون کے امثال بھی تجریدات ہیں۔ اس نے کہا کہ امثال ازلی و ابدی ہیں اور غیر مخلوق ہیں۔ عالمِ مادی کی تمام اشیاء انہی امثال کے سائے ہیں۔ مادہ محض خام مواد ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی ہے۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے فریبِ نگاہ ہے۔ انسانی روح مادے میں آکر ملوث ہوگئی ہے۔ مادے کی قید سے نجات پانے کے لیے تجرد و تعمق کی ضرورت ہے۔ خیر مطلق سب سے اعلیٰ ہے۔ اس بارے میں افلاطون خاموش ہے کہ خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے ہوا تھا۔ افلاطون کا عالم امثال سکوتی ہے حرکت و تغیر صرف عالم ظواہر میں ہے۔ وہ کائنات میں مقصد و غایت کا بھی قائل تھا۔ ارسطو بھی اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند تھا اور امثال کو ازلی و ابدی مانتا تھا لیکن اس کی مثالیت میں حقیقت پسندی کا عنصر بھی شامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ خود مادے کے بطون میں موجود ہیں۔ کائنات کی علت غائی وجود مطلق ہے جس کی طرف کائنات اپنی تکمیل کے لیے حرکت کر رہی ہے۔ اس نظریئے کی رو سے وجودِ مطلق یا خدا کائنات کا خالق نہیں ہے بلکہ اس کا مثلِ اعلیٰ ہے اور کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ صورت پذیر ہو رہا ہے۔ ارسطو کے فلسفے کا مرکزی خیال یہی ہے کہ امثال مادے میں موجود ہیں اور اس کی حرکت و تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور

ارسطو کی غائیت (Teleology) سائنس کی تحقیق کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی کیوں کہ سائنس میں غائیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس کی رو سے سبب ہمیشہ مسبب سے مقدم ہوتا ہے۔

ارسطو کے بعد یونان کے سیاسی تنزل کے ساتھ فلسفہ بھی زوال پذیر ہوگیا۔ رومیوں نے بحیرہ روم کے ساحلی ممالک پر قبضہ کرلیا۔ رومیوں کو صرف جنگ و جدال اور نظم ونسق میں دلچسپی تھی۔ فلسفہ اور فنون لطیفہ یونانی غلاموں کے سپرد کر دیئے گئے۔ رومہ کے طویل دورِ تسلط میں رواقیت اور لذتیت کے مکاتب فلسفہ رواج پذیر ہوئے۔ انہیں مادیت ہی کی شاخیں سمجھا جا سکتا ہے۔ ابیقورس اور لکریشیس روح اور حیات بعد ممات کے منکر تھے۔ ابیقورس نے کہا کہ دیوتا انسانی دہشت کی تخلیق ہیں۔ رواقیئین وحدتِ وجود کے قائل تھے اور کائنات ہی کو خدا مانتے تھے۔ رومہ وحشی اقوام کے ہاتھوں مغلوب ہوا تو بازنطین رومی طاقت کا مرکز بن گیا اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ بقول گبن یورپ پر جاہلیت کی تاریکیاں محیط ہوگئیں۔ مغرب کی وحشی اقوام محض نام کی عیسائی تھیں۔ مذہب و اخلاق میں انہیں واجبی ہی سی دلچسپی تھی۔ علوم وفنون پر کلیسیائے روم کا اجارہ قائم ہوگیا۔ خانقاہوں میں نقلی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مسیحی علماء جن مسائل پر تحقیق کا زور صرف کرتے تھے وہ کچھ اس قسم کے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں یا اتوار کے دن مرغیاں جو انڈے دیں انہیں کھانا کہاں تک جائز ہے۔ ان حالات میں سائنس کا پنپ سکنا امرِ محال سے کم نہ تھا۔ مسیحی عالموں نے فلسفے کو مذہب کی کنیز بنالیا تھا۔ وہ فلسفے کو مذہبی عقائد کی توثیق و اثبات کا محض ایک وسیلہ مانتے تھے اور اس مقصد کے لیے افلاطون کے اشراق و عرفان سے استناد کرتے تھے۔ افلاطون کے عالمِ امثال کے حوالے سے مسیحی علماء نے کہا کہ خدا نے عالمِ مادی کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس سے ماوراء ہی رہا۔ جس طرح افلاطونی امثال مادی اشیاء سے ماوراء ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ کے اواخر میں اسمائیوں (Nominalists) اور حقیقت پرستوں (Realists) کے درمیان وہ تاریخی نزاع شروع ہوئی جس نے بعد میں فلسفے اور سائنس کو مذہب سے جدا کر دیا اور نئے دور کا آغاز ہوا۔ روسکے لن اسمائی کہتا تھا کہ امثال (Ideas) محض نام ہی نام ہیں۔ ان کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس کے برعکس حقیقت پرست البرٹ، طامس، اکوناس وغیرہ کا دعویٰ تھا کہ امثال حقیقی ہیں اور فی الواقع موجود

ہیں۔اس آویزش کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے۔ وہ عالم جس کا ادراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو ہمارے ذہن میں تجریدات کی صورت میں موجود ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکم نے روسیکے لن سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ وہی عالم حقیقی ہے جو حواس کے واسطے سے ہمارے روزمرہ کے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے۔ امثال محض تجریدات ہیں۔ یہ افلاطون کے خلاف بغاوت کا آغاز تھا جو عالم حواس کو فریب نظر مانتا تھا اور امثال کو حقیقی سمجھتا تھا۔ افلاطون کی مثالیت سے کلیسائے روم نے استفادہ کیا تھا۔ اسمائی روایت جدید سائنس اور فلسفے کی بنیاد ثابت ہوئی۔ اس کے رواج وقبول سے اہلِ علم مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے لگے اور کلیسائے روم کے ذہنی تسلط کا خاتمہ ہوگیا۔ اس خاتمے کی رفتار کو تحریک احیاء العلوم نے تیز تر کر دیا۔ جو یونانی مسودات کے تراجم کے ساتھ اطالیہ میں برپا ہوئی اور سولہویں صدی تک تمام یورپی ممالک میں پھیل گئی۔ سائنس کی دنیا میں کوپرنیکس نے ثابت کیا کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے نہ ساکن ہے جیسا کہ اہل مذہب کا عقیدہ تھا بلکہ کائنات کی وسعتوں میں محض ایک حقیر سا سیارہ ہے جو سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ گلیلیو نے دوربین ایجاد کی اور اجرامِ سماوی کے براہ راست مشاہدے کا آغاز ہوا۔ کیپلر نے ریاضی کے حوالے سے کوپرنیکس اور گلیلیو نے نظریات کی تائید کی۔ نیوٹن نے نظریہ کشش ثقل پیش کیا۔ سائنس کی تجدید کے ساتھ فلسفے کا احیاء بھی عمل میں آیا۔ برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں ”جدیدیت کا آغاز اس وقت ہوا جب حسیات کو دوبارہ برتری حاصل ہوگئی، سائنس میں گلیلیو کے ساتھ اور فلسفے میں بیکن کے ساتھ“۔ بیکن کے فلسفہ سائنس سے تجربیت پسندی کا آغاز ہوا، جس کی رو سے علم حسیات و مدرکات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ بیکن نے کہا خارجی عالم کے ساتھ ہمارا رابطہ صرف حسیات کے واسطے ہی سے قائم ہوسکتا ہے۔ ذہن حسیات کے دریچوں ہی سے دنیا کو دیکھتا ہے۔ اور حسی تجربے کے بغیر بذات خود صداقت اور حقیقت کے انکشاف پر قدرت نہیں رکھتا۔ حقائق خواہ کتنے ہی مجرد ہوں بہرصورت تجربے ہی سے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ حسیات سے علیٰحدہ اور تجربے سے ماوراء کسی نوع کی ازلی و ابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بیکن نے لاک، ہابس اور ہیوم کو متاثر کیا۔ تجربیت کا یہ فلسفہ براہ راست گلیلیو، نیوٹن اور کیپلر کی سائنس کا پروردہ ہے اور سائنس کے سب سے زیادہ قرین ہے۔

بیکن نے یہ کہہ کر فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا کہ مذہبی عقائد کی عقلیاتی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ اس نے علمِ کلام کے ساتھ ارسطو کی منطق قیاس کی بھی تردید کی اور استقراء کو علمی تحقیق کا محور قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس نے کہا کہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کی روشنی میں جزئیات کا مطالعہ کرنے کی بجائے جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کا استخراج ضروری ہے۔ یہی نقطۂ نظر سائنس دانوں کا بھی ہے جو مشاہدے سے عمومی قوانین وضع کرتے ہیں۔ ہابس نے ماضی سے رشتہ منقطع کرنے پر زور دیا اور فلسفہ یونان کو محض قیاس آرائی کا پلندہ قرار دیا۔ بیکن کی طرح وہ بھی سائنس اور فلسفہ میں افادیت کا قائل ہے اور علمِ کلام، الٰہیات اور روحانیات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔ کوپرنیکس، گلیلیو اور کیپلر کے انکشافات کی روشنی میں وہ فلسفے میں بھی میکانکیت کو رواج دینا چاہتا ہے۔ حسیات کو فکر و نظر کا ماخذ سمجھتا ہے اور کامل مادیت پسندی کا ترجمان ہے۔

لاک، نیوٹن کا معاصر تھا اور نیوٹن ہی کی طرح وہ بھی تجربے سے علمی نتائج اخذ کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس نے کہا کہ ذہنِ انسانی شروع شروع میں لوح سادہ ہوتا ہے۔ افکار و انظار پیدائشی یا وہبی نہیں ہوتے۔ محسوسات و مدرکات سے جو تاثرات پیدا ہوتے ہیں وہی افکار و انظار کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ لاک نے تجربے کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے بیکن سے اتفاق کیا کہ ہمارے علم کا ماخذ حس ہے اور ازلی و ابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ حسیات کے واسطے سے سیکھے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو غلط یا صحیح رائے قائم کرتے ہیں وہی ضمیر ہے ضمیر پیدائشی نہیں ہوتا۔ علم سراسر ادراک پر مبنی ہے۔ ادراک سے علیحدہ کوئی ازلی و ابدی صداقت موجود نہیں ہو سکتی۔ لاک نے اپنے فلسفے کا آغاز اس سوال سے کیا ''انسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرتا ہے؟'' اور اس کا جواب یہ دیا کہ علم حس و ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ ہیوم نے لاک کے استدلال کو منطقی انتہا تک پہنچا دیا۔ جب اس نے کہا کہ انسان محض مدرکات کا جو یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں ملغوبہ ہے۔ اس بنا پر اس نے خدا اور روح کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔

جدید فلسفے میں ڈے کارٹ اور لائب نز نے براہ راست عقلیت کی اور بالواسطہ مثالیت کی آبیاری کی۔ دونوں ریاضی کے فاضل تھے اور اس پہلو سے فیثا غورس کی روایت سے تعلق رکھتے تھے کہ انہوں نے بھی ریاضی کے اصولوں سے فلسفے میں مجرد صداقتوں کا

کھوج لگانے کی کوشش کی۔ وہ کہتے تھے کہ محض حسیات اور تجربے سے ہمیں یقینی علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس مقصد کے لیے عقلِ استدلالی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ حسیات پر کڑی تنقید کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ عقل استدلالی ہی حسیات کا محاکمہ کرسکتی ہے۔ بیکن، لاک اور ہیوم حسیات کے مقابلے میں عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دیتے تھے۔ بہرحال جدید سائنس کے شیوع کے ساتھ دنیائے فلسفہ میں یہ نزاع شروع ہوگئی کہ علم کا ماخذ حسیات ہیں، جیسا کہ سوفسطائیوں کا ادعا تھا یا عقل استدلالی صداقت کا واحد معیار ہے جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا۔ بیکن، لاک، ہابس اور ہیوم نے سوفسطائیوں کی روایت کا احیاء کیا۔ ڈے کارٹ، لائب نز اور سپینوزا نے افلاطون کی عقلیت کی تجدید کی۔ ڈے کارٹ اس پہلو سے منفرد مقام رکھتا تھا کہ اس نے مادیت اور میکانکیت کو بھی تقویت دی۔ اس نے مادے اور ذہن کی دوئی کا تصور پیش کیا۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کا آزادانہ مطالعہ کیا اور میکانکی نقطۂ نظر سے اسے سمجھنے کی کوشش کی۔ فطری مظاہر سے اس نے روحانیت اور غائیت کو یکسر خارج کردیا اور ذہن کو نیچر میں سے حذف کردیا۔ اس طرح طبیعات کا علم ذہن سے آزاد ہوگیا اور اس سے مقصدیت کا مکمل اخراج ہوا۔ ڈے کارٹ نے کہا کہ کائنات مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے۔ اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم نیچر کی قوتوں پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس دانوں کو مقصدیت ذہن اور روح کو نیچر سے الگ کرکے اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس طرح ڈے کارٹ نے انیسویں صدی کی میکانکی تحریک کی پیش قیاسی کی۔

اٹھارویں صدی میں سائنس کی اشاعت نے تحریک خرد افروزی کو پھیلایا جس کا سب سے بڑا مرکز فرانس تھا۔ فرانس کے چند خرد پسندوں نے مل کر قاموس علوم مرتب کی اور سائنس کے انکشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کو نئے سرے سے تعمیر کرنے کی دعوت دی۔ قاموسی مادیت پسند تھے۔ انہوں نے کہا کہ میکانکیت کے قوانین ذی شعور اور ذی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہوتے ہیں جس طرح بے جان اشیاء پر۔ وہ کہتے تھے کہ انسان بھی ایک کل ہے اگرچہ دوسری کلوں سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ فطرت میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔ کائنات میں صرف مادہ ہے اور وہ غیر فانی ہے۔ کائنات میں کسی قسم کا کوئی ذہن متصرف نہیں ہے۔ وہ چند قوانین کے تحت حرکت میں ہے۔ قاموسی مذہب، تصوف،

کشف واشراق وغیرہ کو انسانی ترقی کے راستے کی رکاوٹیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا کہ صرف سائنس کی مدد ہی سے تمام انسانی مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے اور انسان حصول مسرت کے لیے کسی مافوق الطبع ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ لامتری اور ہولباخ نے ڈے کارٹ کی طرح میکانکی نقطۂ نظر سے ذہن انسانی کے افعال کی توجیہہ کی۔ والٹیر اور ویدرو نے اہلِ مذہب کی دکان آرائی اور زہد فروشی کا پردہ چاک کیا۔ کندورسے اور ترگو نے معاشرۂ انسانی میں ترقی کا تصور بڑے اعتماد سے داخل کیا اور کہا کہ صرف سائنس ہی اس ترقی کا باعث ہو سکتی ہے۔ قاموسیوں کو عقل و خرد پر پورا اعتماد تھا۔ ان کے ایک معاصر روسو نے عقل و خرد اور تہذیب و تمدن کی مخالفت میں قلم اٹھایا اور انسان کو دوبارہ فطرت کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دی۔ فلسفے میں رومانیت اور خرد دشمنی کی روایت کا آغاز روسو ہی سے ہوتا ہے۔ اس کا قول ہے "تفکر اور تدبر ایک غیر فطری فعل ہے اور مفکر ایک ذلیل حیوان ہے۔" فخٹے، شوپنہائر، نٹشے اور اسی کی معنوی اولاد ہیں۔

کوپرنیکس کے اس انکشاف نے کہ کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ ایک حقیر سیارہ ہے انسانی انا کو سخت ٹھیس لگائی تھی کیوں کہ وہ صدیوں سے کرۂ ارض کے حوالے سے اپنے آپ کو مرکزِ کائنات سمجھے بیٹھا تھا۔ اس صدمے کے اندمال کے لیے جرمن مثالیت کا فلسفہ گھڑا گیا۔ جرمن مثالیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مادی کائنات ذہن ہی کی پیداوار ہے اور ذہن سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح گویا دوبارہ انسان کو اس کا کھویا ہوا مقام مل گیا اور وہ سمجھنے لگا کہ کائنات کے وجود کا انحصار ذہن ہی پر ہے۔ جرمن مثالیت اور ارادیت کا باوا آدم کانٹ ہے۔ اس کے پیش نظر دو مقاصد تھے۔ ایک تو یہ کہ ہیوم کے تشکک کا ازالہ کیا جائے اور دوسرے مذہبی اور اخلاقی قدروں کو بحال کیا جائے جنہیں قاموسیوں نے منہدم کر دیا تھا۔ مثالیت اور ارادیت کے علاوہ نتائجیت، موجودیت اور خرد دشمنی کی روایات بھی کانٹ کے فلسفے سے متفرع ہوئی ہیں۔ فخٹے نے کہا کہ حقیقت نفس الامری انائے کبیر ہے، جو مادے کی رکاوٹوں کے خلاف کشمکش کر کے اپنی تکمیل کر رہی ہے۔ مادے کا وجود اضافی اور ضمنی ہے۔ شوپنہائر نے ارادۂ حیات کو اور نٹشے نے ارادۂ حصول قوت کو حقیقت نفس الامری قرار دیا اور کہا کہ عقل انسانی اس ارادے کے سامنے بے بس ہے۔ نٹشے جبلّت کو خرد پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل جبلّت کے ہاتھوں

میں محض ایک کھلونا ہے۔ اس نے افلاطون کی عقلیت کو رد کرتے ہوئے کہا کہ عقلیاتی نقطۂ نظر سے جذباتی اور جمالیاتی نقطۂ نظر بلند تر ہے اور ارادۂ حصول قوت ہی حسن و جمال کا اساسی عنصر ہے۔ ہیگل نے مثالیت پر جدلیات کا پیوند لگایا اور کہا کہ تصورات کی پیکار مسلسل کائنات کے ارتقاء کا باعث ہو رہی ہے۔

انیسویں صدی میں ہیگل اور ڈارون کے نظریات کی اشاعت ہوئی اور سائنس میں نیچریت اور میکانکیت کو فروغ ہوا۔ ہیگل نے کہا کہ ذہن جسم انسانی سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مغز سر ہی کا فعل ہے۔ مغز سر مادی ہے اس لیے ذہن مادے ہی کا فعل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نیچر کو سائنس کے طرزِ تحقیق ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ عالمِ طبیعی کی تشریح کے لیے کسی ماوراء یا فوق الطبع ہستی سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ڈارون نے بے شمار شواہد سے ثابت کیا کہ عضویاتی لحاظ سے انسان حیوان کی ترقی یافتہ صورت ہے اور انسانی ذہن نے نامساعد طبیعی ماحول کے خلاف کشمکش کرنے کے دوران نشوونما پائی۔ یہ دوسرا شدید صدمہ تھا جو انسانی انا کو پہنچا، جس نے جرمن مثالیت پر پانی پھیر دیا۔ انگریزوں کی تجربیت پسندی کی روایت کو کونت کی ایجابیت نے آگے بڑھایا۔ کونت نے کہا کہ انسانی علم کو انسانی تجربے تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ اس کے خیال میں علم انسانی تین واضح مراحل میں سے گزرا ہے۔ پہلا مرحلہ مذہب اور الٰہیات کا تھا جب فطری مظاہر کی توجیہہ خدا کے حوالے سے کی گئی۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعات کا تھا جس میں فطری احوال کی تشریح مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی۔ تیسرا مرحلہ ایجابی یا سائنٹیفک ہے جو فطرت کی تشریح اسباب و علل کے واسطے سے کرتا ہے۔ کونت ذہن کو بھی مادی خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم کائنات کی کنہ کو کبھی نہیں جان سکیں گے۔ ہمیں تو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات میں چند واقعات رونما ہو رہے ہیں جن کے قوانین بحدِ توفیق دریافت کیے جا سکتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل یا حقیقت کبریٰ کی بحث میں پڑنا سعی لاحاصل ہے۔ انسان کو اپنی حدود میں رہ کر ہی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرنا چاہیے اور ان مسائل سے صرفِ نظر کر لینا چاہیے جن کا اس کے مشاہدے اور تجربے سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ انسان کے لیے وجودِ مطلق ایک ہی ہے اور وہ خود انسان ہے۔

جرمن مثالیت ہیگل کے افکار میں نقطۂ عروج کو پہنچ گئی تھی۔ سائنس کی اشاعت

اور نفوذ سے جب اس کے خلاف ہمہ گیر ردِ عمل ہوا تو بہت سے ایسے مکاتب فلسفہ سامنے آئے جنہوں نے براہ راست سائنس کی طرزِ تحقیق سے فیضان حاصل کیا تھا۔ ان میں ہربارٹ کی واقعیت پسندی، جیمز کی نتائجیت اور کارل مارکس کی جدلی مادیت نمایاں ہیں۔ واقعیت پسندی کی رو سے عالم حقیقی ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ ہربارٹ جاننے والے کو اور اس شے کو جسے جانا جائے، ایک دوسرے سے علیحدہ تصور کرتا ہے۔ جب کہ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ کسی شے کے موجود ہونے کا انحصار جاننے والے کے ذہن پر ہے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ افکارِ انسانی ذہن میں اس کے تجربے سے آزادانہ آتے ہیں یعنی افکار کا انحصار انسانی تجربے پر نہیں ہے۔ اس کے برعکس واقعیت پسندوں کا ادعا یہ ہے کہ ذہن کے اپنے کچھ افکار نہیں ہوتے یہ افکار خارج ہی سے ذہن میں آتے ہیں۔ ہربارٹ کے خیال میں ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایک شے ہے جو ارتقاء کے دوران معرضِ وجود میں آیا ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی سمجھتے ہیں اور مادے کو ذہن کی تخلیق قرار دیتے ہیں۔ گویا مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ (بریڈلے، رائس، بوزنکوے) واقعیت پسندی کی رو سے ذہن اور عالم مادی دونوں ہی مادی ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ذہن مادے کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہربارٹ سے لے کر ڈیوی تک تمام واقعیت پسند جزوی اختلافات کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ ذہن ایک قسم کا عمل ہے شے نہیں ہے۔ واقعیت پسندی کی ترجمانی ہمارے زمانے میں سنٹیاَنا، ڈریک، برٹرنڈ رسل، جی ای مُور وغیرہ نے تو واقعیت پسندی کے نام پر کی ہے۔

نتائجیت میں صداقت مطلق یا وجود مطلق کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ جیمز وجود مطلق کو ''مابعد الطبیعیاتی عفریت'' کا نام دیتا ہے۔ نتائجیت کی صورت میں فی الحقیقت بیکن اور بنتھم کے سائنٹیفک طرزِ فکر ہی کی نئی زبان میں ترجمانی کی گئی ہے۔ بیکن نے کہا تھا:

> ''وہ قاعدہ جو عمل میں سب سے زیادہ مؤثر ثابت ہو وہی نظریے میں بھی صداقت کا حامل ہوتا ہے۔''

بنتھم کا مسلک یہ تھا کہ افادہ (Utility) ہی ہر شے کا معیار ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ صداقت کا معیار یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی پر کیا مفید یا صالح اثر مرتب کرتا ہے۔ یہی نتائجی کسوٹی ہے کہ عملی نتائج ہی صداقت کو معین کرتے ہیں۔ اگر عملی پہلو سے کوئی نظریہ بکار آمد

ثابت نہیں ہوتا تو وہ صداقت سے عاری ہے۔ جیمز نے ڈیوی اور شلر کو خاص طور سے متاثر کیا۔ شلر نے اپنی نتائجیت کا نام ''انسان پسندی'' رکھا ہے یعنی جو کچھ انسان کے لیے صحیح ہے اسے انسان کے مفاد کی پرورش کرنا چاہیے نہ کہ کسی مافوق الطبع ہستی کے حصول رضا کی۔ ڈیوی کہتا ہے کہ فلسفہ کسی صورت میں انسانی تجربے سے متجاوز نہیں ہو سکتا۔ ہم نظریات کی صداقت کو ان کے ثمرے یا نتیجے سے پہچانتے ہیں۔ فکر محض ایک آلہ ہے جو کسی خاص حالت میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں نتائجیت کاروباری رنگ اختیار کر گئی ہے جو امریکی شعور و ذہنیت کا مرکزی نکتہ ہے۔ اگر کسی کمزور قوم کو تباہ کرنے یا اس کے استحصال بالجبر کرنے سے امریکیوں کو فائدہ پہنچے تو ان کا یہ اقدام حق و راستی پر مبنی ہوگا۔

کارل مارکس، ابیقورس کی مادیت سے متاثر ہوا جس پر اس نے تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ اس کے ساتھ وہ ہیگل کے مداحوں میں سے تھا۔ ہیگل کی مثالیاتی جدلیت پر فوئر باخ نے جو عالمانہ نقد لکھا تھا اس نے کارل مارکس کو نہج فکر عطا کی اور اس نے جدلی مادیت کی تدوین کی۔ مادیت کا اصل اصول یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے ہی کی پیداوار ہے۔ مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ جدلیات کا مفہوم اصطلاح میں یہ ہے کہ تضادات جو اشیاء کے بطون میں مخفی ہوتے ہیں ان کے تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ ہیگل نے اسی اصول پر اپنی مثالیت کی عمارت اٹھائی تھی۔ مارکس فرانسیسی قاموسیوں کی مادیت کو ناقص اور مابعد الطبیعیاتی سمجھتا ہے۔

اس نے مادیت سے جدلیات کو داخل کیا اور جدلی مادیت کی تاسیس کی۔ اس نے مادیت سے مابعد الطبیعیات کو یکسر خارج کر دیا کیوں کہ اس کے خیال میں مابعد الطبیعیات سکونی اور نظریاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس کے انکشافات کی رو سے فطرت کا عمل جدلیاتی ہے سکونی نہیں ہے۔ مارکس کے خیال میں عالم بوقلموں اشیاء کا ملغوبہ نہیں ہے۔ بلکہ گوناگوں اعمال کا مجموعہ ہے۔ فرانسیسی قاموسیوں کی مادیت کو اس نے میکانکی مادیت کا نام دیا کیوں کہ اس میں اشیاء کی تغیر پذیری سے اعتنا نہیں کیا گیا۔ مارکس کا تاریخی مادیت کا نظریہ بھی اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تضادات عالم مادی کے تغیر و ارتقاء کا باعث ہوتے ہیں وہی معاشرۂ انسانی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ مارکس ازلی و ابدی تصورات کا قائل نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات اشیاء کے عکس ہیں جو ذہن پر پڑتے ہیں اس لیے

اشیاء کے تغیر کے ساتھ یہ تصورات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ انسانی معاشرے میں مادی احوال اصل ہیں اور سیاسیات، مذہب، اخلاق، علوم وفنون اس اصل کی فروع ہیں۔ جو عضویاتی طور پر اپنے اصل سے وابستہ ہیں اور اصل کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ لہٰذا معاشی احوال ہی عملِ تاریخ کے محرکات ہیں۔ مارکس کی جدلیات میں انقلابیت کا عنصر بھی موجود ہے۔ وہ نظریئے کو عمل سے جدا نہیں سمجھتا اور کہتا ہے کہ فلاسفہ کا کام دنیا کو سمجھنا ہی نہیں اسے بدل دینا بھی ہے۔ مارکس ازلی و ابدی قدروں کا قائل نہیں ہے اور معاشی عدل و انصاف کو اخلاق کا واحد نصب العین مانتا ہے۔ اس کے خیال میں اشتمالی معاشرے کا اخلاق قدیم معاشرے کے اخلاق کی طرح ماورائی، مابعد الطبیعیاتی اور مثالیاتی نہیں ہوگا بلکہ عملی اور معروضی ہوگا۔

کانٹ نے ہیوم کے تشکک کے خلاف قلم اٹھایا تھا اور عقلِ استدلالی کا کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی لیکن اس کے افکار سے خرد دشمنی کی تحریک نے جنم لیا۔ جس میں ارادے اور جبلت کے مقابلے میں عقل و خرد کو ثانوی اور ضمنی حیثیت دی گئی۔ فختے، شیلنگ، شوپنہائر اور نٹشے کے خیال میں ارادہ اور جبلت ہمارے لیے جو نصب العین معین کرتے ہیں عقل ان کے حصول کے لیے محض وسائل فراہم کرتی ہے۔ برگساں اسی خرد دشمنی کی روایت سے تعلق رکھتا ہے۔ ڈاروِن نے نظریہ ارتقاء کی فلسفیانہ تعبیر کر کے اور حیاتیات کے اصولوں کو خاص معنی پہنا کر برگساں نے انیسویں صدی کی سائنس کی میکانکیت کے خلاف قدم اٹھایا۔ اس کے فلسفے کو حیاتیت (Vitalism) اور ارتقائیت (Evolutionism) کا نام دیا جاتا ہے۔

برگساں کے خیال میں حیات آزاد ہے اور تخلیقی ہے اور مادے کو بطور ایک وسیلے کے کام میں لاتی ہے۔ اس کے خیال میں حقیقی زمان کا جوہر سیلان ہے، بہاؤ ہے جس کا ادراک داخلی زندگی کے بلاواسطہ مشاہدے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلاواسطہ ادراک کو وہ وجدان کہتا ہے جو زمان کی حقیقت یا مسلسل بہاؤ کو پا لیتا ہے عقلیاتی علم خارجی ہے جزئی ہے اضافی ہے۔ مادے کا کام محض یہ ہے کہ وہ جوششِ حیات کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرے۔ تخلیقی قوت مادے کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے اور اس کی گرفت سے گلوخلاصی پانے کے لیے کشمکش کر رہی ہے۔ برگساں کا فلسفہ حیات اور مادے عقل اور وجدان کی دوئی

کا یہ قول کہ ___ موجود (Existent) وجود (Being) سے مقدم ہے اس کے فلسفے کا کلمہ بن گیا، جو بعد میں موجودیت (Existentialism) کے نام سے مشہور ہوا ___ موضوعیت اس مکتبِ فکر کا اصل اصول ہے۔ موضوعیت اور خرد دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔ جب فرد کا ذاتی احساس یا ذاتی رائے حق و صداقت اور کذب و باطل کا معیار بن جائے تو کسی معروضی نتیجے پر پہنچنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہائی ڈگر نے کیرک گرد کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا کہ معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے سراسر غلط ہے کیوں کہ صرف موضوعی اندازِ فکر ہی سے انسانی عقدوں کو حل کیا جا سکتا ہے۔ معروضی اندازِ تحقیق انسانی شخصیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ موجودیت پسند عقلِ استدلالی کو بیکار اور بے مصرف سمجھتے ہیں۔ ہائی ڈگر کے خیال میں موجودیت کے دو بنیادی افکار ہیں: نیستی اور قدر و اختیار ___ اس کے خیال میں انسان فاعلِ مختار ہے کیوں کہ وہ ہر لحظہ نئی نئی قدروں کی تخلیق کرتا رہتا ہے لیکن اسی قدر و اختیار کے باعث وہ کرب ناک ذہنی خلفشار میں مبتلا ہو گیا ہے۔ انسانی زندگی سراسر مہمل ہے۔ ہر شخص حسبِ توفیق اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔ جبریل مارسل نے کیرک گرد کی مسیحی موجودیت کی روایت کو آگے بڑھایا۔ ہائی ڈگر اور جاسپرز لاادری ہیں۔ سارتر الحاد کا مدعی ہے۔ سارتر عمرانیات میں اشتمالیت کی طرف مائل ہے۔ لیکن موضوعیت کے باعث اشتمالیت سے اپنا ذہنی رشتہ جوڑنے میں ناکام رہا ہے۔ ابتدا میں موجودیت خالصتاً ایک مذہبی تحریک تھی جس نے خدا اور بندے کے درمیان قلبی رشتہ قائم کرنے کی دعوت دی تھی۔ برڈیوف، بلٹ مان اور بیوبر وغیرہ متکلمین نے اس کی مذہبی ترجمانی کی ہے۔ سارتر بھی الحاد کے ادعا کے باوجود اپنی موضوعیت اور قدر و اختیار کے باعث اساسی طور پر مذہبی آدمی ہے۔ سائنس اور مذہب کا بنیادی فرق یہی ہے کہ مذہب سلسلۂ سبب و مسبب سے انکار کر کے قدر و اختیار کی تلقین کرتا ہے اور موضوعیت پر مبنی ہے جب کہ سائنس سلسلۂ سبب و مسبب پر صاد کر کے معروضیت اور جبر کا ابلاغ کرتی ہے۔

ہمارے زمانے میں جو مکاتبِ فلسفہ براہِ راست سائنس سے متاثر ہوئے ہیں ان میں نوواقعیت پسندی (Neo-realism) اور منطقی ایجابیت (Logical Positivism) قابلِ ذکر ہیں۔

نوواقعیت پسندی کے ترجمان برٹرنڈ رسل، جی ای مور، الگزینڈر، ہولٹ وغیرہ

ان تمام فلسفوں کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو وجود مطلق یا وجود احد کا ذکر کرتے ہیں۔ برٹرنڈرسل کے خیال میں جدید فلسفہ سائنس سے جدا نہیں ہے بلکہ اس سے عضویاتی رشتہ رکھتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس فلسفے کے مسائل سائنس کے مسائل کی بہ نسبت زیادہ عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اس میں عالم کا ایک عضویاتی کُل خیال نہیں کیا جاتا نہ عالم کا مطالعہ کلیاتی نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے بلکہ یہ فلسفہ سائنس کی طرح مسائل کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے ان کی تحلیل کرتا ہے۔ اس فلسفے میں نظریہ علم، منطق اور ریاضیات کو اہم سمجھا جاتا ہے۔ نو واقعیت پسندوں کے خیال میں اشیاء ہمارے علم سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اشیاء پہلے موجود ہوتی ہیں بعد میں انہیں جانا جاتا ہے۔ جاننے سے مراد یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو مانا جائے جو علم سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء خود پیدا کرتا ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا محض انہیں دریافت کرتا ہے۔ برٹرنڈرسل کہتے ہیں کہ اشیاء کا ادراک کرتے ہوئے ہم انہیں ادراک سے الگ پاتے ہیں۔ جاننے کا عمل شے کو خلق نہیں کرتا، نہ اسے فکر (Thought) میں تبدیل کرتا ہے۔ ذہن اپنے وجود کے لیے نظامِ عصبی کا محتاج ہے اور انسانی ذہن عالم کا ایک معمولی جُز ہے۔ دانش وخرد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنی حدود کو جان لے۔ اپنے اصل مقام کو پہچان لے۔ نو واقعیت پسندوں کے اساسی خیالات یہ ہیں:

1- عالم ایک نہیں متعدد ہیں۔
2- صحیح علم تجزیئے سے حاصل ہوتا ہے۔
3- اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔

وہ احدیت (Monism) کو جس کی رو سے حقیقت کبریٰ ایک ہے مہمل اور غیر اخلاقی سمجھتے ہیں کیوں کہ اس کی رُو سے شر خیر سے ہی متفرع ہوا ہے۔ نو واقعیت پسند کہتے ہیں کہ مدرکات صرف ذہن ہی سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ذہن اور اشیاء دونوں سے ہی متعلق ہوتے ہیں۔ اخلاقیات میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ خیر انسانی کوشش ہی سے وجود پذیر ہو سکتی ہے اور شر کا استیصال بھی خود انسان ہی نے کرنا ہے۔ خیر وشر کی ذمے داری خالصتاً انسانی ذمے داری ہے۔ خیر کی عملی ترجمانی کے لیے عملی کوشش ضروری ہے۔ دعائیں مانگنے سے عالم یا زندگی میں خوش آئند تبدیلیاں پیدا نہیں کی جا سکتیں۔ منطقی ایجابیت کا حلقہ ویانا

1928ء میں مورٹنر شلک نے قائم کیا۔ کارناپ، نیورتھ فرینک اور گوڈل اس سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے افکار کا ایک پہلو منفی ہے اور دوسرا مثبت۔ منفی یہ کہ مابعد الطبیعیات بے سود اور بے مصرف ہے۔ مثبت یہ کہ سائنس کے مختلف شعبوں سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی منطقی ترجمانی کی جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان اختراع کی جائے تاکہ علمی انکشافات میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ منطقی ایجابیت کی رو سے عقل انسانی بعض اہم ترین مسائل کا کوئی شافی حل پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہے کہ عقل سے بلند تر کوئی وسیلۂ حصول علم ایسا بھی موجود ہے جو ان حقائق کا انکشاف کر سکے، جو سائنس اور عقل سے مخفی ہیں۔ منطقی ایجابیت پسندوں کے خیال میں فلسفے کو صرف معانی کے تجزیئے پر قناعت کرنا چاہیے اور فقروں کی منطقی ساخت کو منکشف کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے۔

سائنس اور فلسفے کے بعض مکاتب میں کلاسیکی مادیت پسندی اور انیسویں صدی کی میکانکیت کی روایات انیسویں صدی کے اواخر تک باقی رہیں۔ حتیٰ کہ شروڈنگر، پلانک اور ہائزن برگ کے نظریہ مقادیر عنصری (Quantum theory) نے یہ انقلاب پرور انکشاف کیا کہ ایٹم ٹھوس نہیں ہے بلکہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی لہروں پر مشتمل ہے۔ جن کی حرکت نظام شمسی کی حرکت سے ملتی جلتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے بھی ٹھوس مادے کے قدیم تصور کا ابطال کیا اور زمان اور مکان کے تصورات کو بدل کر رکھ دیا۔ فلسفے کے نقطۂ نظر سے اس کے نظریہ اضافیت کے دو اصول زیادہ اہم ہیں:

(i) ایک ہی ہمہ گیر زمان نہیں ہے جس میں کائنات کے تمام واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

(ii) طبیعی مظاہر سے موضوعیت کا بڑی حد تک ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ مادے کا ٹکڑا جسے ہم اکائی سمجھتے ہیں دراصل بہت سی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ یہی بات ہم ذہن کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ مادہ اور ذہن دونوں ''واقعات'' کے مجموعے ہیں۔ یہ ''واقعات'' چند قوانین کے تحت مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں۔ مادہ اور توانائی ''واقعات'' ہی کی مختلف صورتیں ہیں جو باہم متبادل ہیں۔ مثالیت پسندوں نے ان انکشافات سے استناد کرتے ہوئے کہا کہ فطری حقائق سراسر موضوعی ہیں۔

2- جوہری لہروں میں قدر و اختیار کا عنصر ہے جو سائنس کی جبریت کی نفی کرتا ہے۔ صدی رواں کے اوائل میں آسٹریا کے ایک عالمِ طبیعیات ماخ اور آسٹریا کے ایک فلسفی ایونیرس نے کہا کہ جو قوانین نیچر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں بلکہ موضوعی ہیں کیوں کہ عالم خود معروضی نہیں ہے۔ جدید طبیعیات کے حوالے سے انہوں نے کہا کہ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ سراسر موضوعی ہے۔ اس نظریے کو "طبیعیاتی مثالیت" کا نام دیا گیا جو ان کے خیال میں نیچرل سائنس کا نیا فلسفہ ہے۔ لینن نے ماخ کے اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبیعیاتی مثالیت کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ بشپ بارکلے کی موضوعی مثالیت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ ماخ کا ادعا یہ تھا کہ عالم، نیچر، انسان، اشیاء صرف موضوع ہی میں موجود ہو سکتی ہیں۔ لینن نے اس سے پوچھا کہ کیا نیچر انسان سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی تو نیچر اپنے وجود کے لیے انسانی ذہن یا موضوع کی محتاج نہ ہوئی۔ اس سے بڑا ثبوت اس کے معروضی ہونے کا اور کیا ہوگا۔ لینن نے کہا کہ ماخ اور اس کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مذہب کو مخلوط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

جدید طبیعیات کی مثالیاتی ترجمانی کرتے ہوئے اڈنگٹن نے کہا کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ ہے جس سے سائنس کی جبریت کی نفی ہو گئی ہے۔ برٹرنڈ رسل اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ سہی لیکن جب وہ مادی شکل و صورت اختیار کرتی ہیں تو سلسلہ سبب و مسبب کے احاطہ میں آجاتی ہیں۔ چنانچہ عالم طبیعی میں سلسلہ سبب و مسبب بدستور کارفرما ہے اور اسی کے حوالے سے علمی تحقیق کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ جب تک سلسلہ سبب و مسبب سائنس کی تحقیق کا مرکز و محور ہے سائنس کی جبریت سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ بعض متکلمین نے جوہری لہروں کو "روحانی" کہہ کر مذہبی عقائد کا جواز تلاش کیا ہے لیکن سائنس دان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کو "روحانی" کہنے کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔

سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کے اس مختصر جائزے سے یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ سائنس اور فلسفہ شروع سے دوش بدوش ترقی کی منازل طے کرتے رہے ہیں۔ فلاسفہ نے سائنس کے انکشافات کی ترجمانی کی ہے اور سائنس نے فلاسفہ کو فکر کے نئے

زاویئے عطا کیے ہیں۔ یہ کہنا کہ فلسفہ جاں بلب ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ سائنس جاں بلب ہے۔ جب تک سائنس کی تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اس وقت تک فلاسفہ اس کے انکشافات کی ترجمانی کر کے نئے نئے نصب العینوں اور قدروں کا تعین کرتے رہیں گے۔ جدید دور کے فلاسفہ نے الٰہیات سے قطع نظر کر لی ہے۔ اس لیے وہ لوگ جو الٰہیات کو فلسفہ سمجھتے رہے ہیں اس غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے ہیں کہ فلسفے کا خاتمہ ہو چکا ہے حالانکہ سیاسی، عمرانی، اخلاقی اور جمالیاتی قدروں اور نصب العینوں کے ساتھ فلاسفہ کا تعلق باقی و برقرار ہے البتہ اب ان کا تعین سائنس کے انکشافات کی روشنی ہی میں کیا جا سکے گا کیوں کہ فلسفے کی دنیا میں ازلی اور ابدی قدروں کا خاتمہ الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے خاتمے کے ساتھ ہو چکا ہے۔ الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کو خارج از بحث قرار دے کر فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے اور سائنس اور فلسفے کا ربط و تعلق زیادہ مستحکم ہوگیا ہے۔ سائنس کے انکشافات کی ترجمانی کا حق فلاسفہ سے چھینا نہیں جا سکتا۔ انسان جب تک صفحۂ ارض پر موجود ہے وہ بحیثیت ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے نصب العینوں اور قدروں سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا۔ نصب العین اور قدریں سائنس کے احاطہ کار سے خارج ہیں کیوں کہ انہیں تجربہ گاہوں میں ناپا اور تولا نہیں جا سکتا اور انصاف کی بات یہ ہے کہ سائنس دانوں نے بھی کبھی ان سے سروکار نہیں رکھا اور انہیں فلسفے کا خالصہ سمجھتے رہے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ سائنس اور فلسفے کا شروع سے چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ جب تک سائنس زندہ ہے فلسفہ بھی زندہ رہے گا اور دونوں ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوتے رہیں گے۔

یہ کہ انسانی فطرت نا قابلِ تغیر ہے!

یہ مغالطہ فکری[1] کہ انسانی فطرت نا قابل تغیر ہے، جبریت ہی کی ایک فرع ہے۔ جبریت کے دو پہلو ہیں خارجی اور داخلی۔ خارجی جبریت سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا۔ کائنات کے جس گردوپیش میں انسان زندگی بسر کر رہا ہے اسے تبدیل کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہے کہ اس میں انسان کا مقام ایک ذرۂ بے مقدار کا سا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ خارجی لحاظ سے مجبور ہوتے ہوئے وہ اپنے قریبی ماحول کو تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ داخلی جبریت البتہ نزاعی مسئلہ ہے۔ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ انسان کی مجبوری خارجی نہیں داخلی ہے۔ ہمارے زمانے کے بعض علمائے نفسیات جن کا سرخیل فرائڈ ہے جبرِ مطلق کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں انسان اپنی جبلتوں کے ہاتھوں مجبورِ محض ہے اور یہ خیال کہ اسے اپنے کسی فعل پر اختیار حاصل ہے واہمۂ بے بنیاد سے زیادہ وقیع نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کے ساتھ وہ قوت ارادی کی فعالیت کے بھی منکر ہیں۔ فرائڈ کہتا ہے کہ ایک شخص کسی دوراہے پر کھڑا ہو کر یہ کہے کہ میں ان دو راستوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر کے اس کا رخ کر سکتا ہوں تو وہ اپنے آپ کو فریب دے رہا ہے کیوں کہ ان میں جو راستہ بھی وہ انتخاب کرے گا وہ لازماً کسی نہ کسی لاشعوری تقاضے کے ماتحت کرے گا جس کا ممکن ہے اسے علم بھی نہ ہو۔ اس قسم کے مواقع پر انسان سمجھتا ہے کہ میں قوت ارادی سے کام لے رہا ہوں۔ فرائڈ کے خیال میں یہ اس کی بھول ہے، اس کی قوت ارادی لاشعور کے احکام کی تعمیل کے سوا کچھ نہیں کر سکتی۔

---

1. Fallacy

دنیائے فکر و نظر میں جبر کا تصور کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ایرانیوں کے زروان، یونانیوں کی موئرا، ہندوؤں کا کرم، رواقیین کے مقدر، مانی اور آگسٹائن کے پیدائشی گناہ کے تصور اور شوپنہارؔ کے اندھے ارادے کی صورت میں ہر کہیں اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ خیام کہتا ہے۔

از رفتہ قلم ہیچ دگرگوں نہ شود　وز خوردنِ غم بجز جگرِ خوں نہ شود
گو درہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری　یک قطرہ ازاں کہ ہست افزوں نہ شود

فرائڈ کی داخلی جبریت نے اس مغالطہ فکری کو تقویت بہم پہنچائی ہے کہ انسان اپنی فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کی عقل و خرد اس کے لاشعور کے سامنے بے بس اور سپرانداختہ ہے۔ اس سلبی اور منفی نظریۂ حیات نے معاصر اُدبأ مغرب آلڈس ہکسلے، جیرارڈ ہرڈ، آنڈرے موردو کو قنوطیت کی طرف مائل کر دیا ہے اور وہ انسانی زندگی کے بے معنی اور بے حاصل ہونے کا رونا رو رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان صدیوں کی کوششوں سے تہذیب و تمدن کی سربفلک عمارت تعمیر کرتا ہے لیکن یک لخت اس کی رگِ وحشت پھڑک اٹھتی ہے۔ تخریبی جبلتوں کا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑتا ہے اور دیکھتے دیکھتے انسان اپنے ہاتھوں سے اس قصرِ رفیع کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔ نتیجتاً ترقی اور تہذیب کے خیالات بے معنی اور اوہامِ باطل ہیں۔ کامیو نے اپنی کتاب "سسی فس کا اسطور" میں انسانی کوششوں کی بے حاصلی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ یونانی صنمیات میں سسی فس ایک شخص تھا جو کسی قصور کی بنا پر دیوتاؤں کا معتوب ہوا۔ اسے یہ سزا دی گئی کہ وہ بھاری پتھر کو دھکیل کر پہاڑ کی چوٹی پر لے جائے۔ چنانچہ جب وہ اس پتھر کو بہ ہزار وقت دھکیل کر اوپر لے جاتا ہے تو پتھر اس کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور دوبارہ لڑھک کر وادی میں آ گرتا ہے۔ سسی فس پھر اس کو دھکیلنے کی مشقت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ تا قیامت وہ پتھر کو لڑھکا کر چوٹی پر لے جاتا رہے گا اور پتھر پھسل پھسل کر وادی میں گرتا رہے گا۔ اس قصہ سے کامیو نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انسان کی حالت سسی فس جیسی ہے کہ وہ ہزار محنت و مشقت سے تمدن کا قصر تعمیر کرتا ہے لیکن اس کے مکمل ہونے پر پھر اسے تباہ کر دیتا ہے اور دوبارہ اس کی تعمیر میں جت جاتا ہے۔ اس کے بین السطور وہ یہی بات کہنا چاہتا ہے کہ انسان اپنی تخریبی فطرت کے ہاتھوں مجبور ہے اور ایسی فطرت کے ہاتھوں کھلونا بنا ہوا ہے جسے بدلنے کا اسے اختیار

نہیں ہے۔ فرائڈ نے اپنی کتابوں ''اصولِ حظ سے پرے'' اور ''تہذیب اور اس کی ناآسودگیاں'' میں نوع انسان کو مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس عقیدے کو قبولِ عوام حاصل ہو گیا تو معاشرتی ترقی، تہذیب و تمدن اور تعلیم و تربیت کی تمام کوششیں لاحاصل اور بے ثمر سمجھی جائیں گی لیکن خوش قسمتی سے انسان نہ مجبورِ محض ہے اور نہ اس کی فطرت ناقابلِ تغیر ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آج وہ بھی دوسرے درندوں کی طرح کھوہوں اور بھٹوں میں زندگی بسر کر رہا ہوتا۔

میک ڈوگل کے خیال میں انسانی فطرت چند جبلتوں کا مجموعہ ہے۔ اس لحاظ سے انسان اور حیوان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ وہ اور فرائڈ انسان میں عقل و شعور کا وجود تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن جبلتوں کے مقابلے میں اسے ثانوی اور فروعی حیثیت دیتے ہیں اور اس طرح گویا انسان کو بھی حیوان کی سطح پر گھسیٹ کر لے آتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ عقل و شعور کی نشوونما سے انسان حیوانات کی صف سے جدا ہوا ہے اور لاکھوں برسوں سے وہ اپنی حیوانی جبلتوں پر عقل و خرد کا تصرف قائم کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اس میں اسے ناکامیاں بھی ہوئی ہیں لیکن معاشرتی ترقی اور تہذیب و تمدن کا وجود بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان جبلتوں سے تعمیری کام لینے میں کامیاب بھی ہوا ہے۔ جبلتوں کو تعمیری راہوں پر عقل و خرد نے ہی لگایا اور اسی کے طفیل وہ جبلتوں کے بے پناہ تسلط کو توڑ کر قدر و اختیار کے حصول پر قادر ہوا ہے۔ حیوان ابھی تک مجبور ہیں کیوں کہ وہ جبلتوں کے محکم تصرف میں ہیں۔ انسان فاعل با اختیار ہے کیوں کہ وہ جبلتوں پر عقل کا تصرف قائم کر سکتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کی برکت سے اس نے شعوری طور پر ماحول کو بدلنے کی کوشش کی ہے اور ماحول کی تبدیلی نے خود اس کی فطرت میں بھی تغیرات پیدا کیے ہیں۔ حیوانات جبلتوں کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ اس لیے ہم ان کے طرزِ عمل کو Behaviour کہتے ہیں۔ جب کہ انسان میں عقل و خرد جبلتوں کا اندھا تصرف توڑ دیتی ہے اس لیے ہم اس کے طرزِ عمل کو Conduct کا نام دیتے ہیں۔ مزید برآں فرائڈ اور اس کے پیروؤں نے فرد کے نفسیاتی تجزیے پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی ہے اور معاشرتی عوامل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس لیے وہ ان ذہنی اور نفسیاتی تبدیلیوں کا جائزہ نہیں لے سکتے جو بحیثیت معاشرے کا ایک فرد ہونے کے اس کے ذہن اور طرزِ عمل میں واقع ہوتی رہتی ہیں۔

علم الانسان کے طالب علم ہمیں بتاتے ہیں کہ گذشتہ کم و بیش دس ہزار برسوں میں انسان کی جبلتوں کے طرزِ اظہار میں نمایاں تبدیلیاں پیدا ہو چکی ہیں مثلاً ترویج تمدن سے پہلے انسان اپنی جنسی جبلت کی تشفی کم و بیش وحوش کی طرح ہی کرتا تھا لیکن تہذیب و تمدن کی بدولت وہ عشق و محبت کے لطیف جذبات سے آشنا ہوا۔ اسی جذبے کی ترجمانی فنونِ لطیفہ اور تصوف و عرفان کی نشت کا باعث ہوئی۔ عقل و شعور سے محروم ہونے کے باعث وحوش بدستور اپنی وضع پر قائم ہیں۔ جب کہ آج جو شخص ان کی طرح فاحش طریقے سے جنس کی تسکین کرتا ہے، اسے انسانوں کی فہرست سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قدیم انسان درندوں کی طرح کچے گوشت کے مچے دانتوں سے کاٹ کاٹ کر کھاتا تھا لیکن شائستگی نے اسے ایسے آداب کا پابند کر دیا ہے کہ اس جبلت کے طرزِ اظہار میں محسوس فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ مزید برآں اب مختلف جبلتوں کو مستقل بالذات حیثیت میسر نہیں رہی بلکہ جو جذبات اور احساسات ان سے وابستہ ہیں اس طرح آپس میں گھل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس فرق اور تبدیلی کو ذہن نشین کرنے کے لیے اس بات کو یاد رکھنا ضروری ہے کہ تمدنی زندگی کے آغاز کو صرف آٹھ دس ہزار برس ہوئے ہیں۔ علمائے طبقات الارض کا خیال ہے کہ زمین کو سورج سے جدا ہوئے دو کروڑ برس ہوئے ہیں۔ پہلا یخ (Ice-age) کا زمانہ آج سے چھ لاکھ برس پہلے شروع ہوا تھا اور چوتھا یخ کا زمانہ آج سے پچاس ہزار برس پہلے نقطۂ عروج کو پہنچا۔ اس آخری یخ کے زمانے میں ماحول کے شدائد کے خلاف کشمکش کرتے ہوئے انسان کے آباؤ اجداد کے شعور نے نشوونما پائی جس کے طفیل وہ حیوانات کی صف سے جدا ہو گیا۔ طبقات الارض کے طویل زمانوں کے سامنے گذشتہ پانچ ہزار برس کی مدت تبسم شرار سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ اور، مصر اور بابل کی تہذیبوں کا آغاز چھ سات ہزار سال قبل از مسیح میں ہوا تو ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ اتنے قلیل عرصہ میں انسان نے ترقی اور تہذیب کی کتنی منزلیں طے کر لی ہیں اور اس کے فعل و عمل میں دوسرے حیوانوں کے مقابلے میں کتنا زبردست فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ اب جب کہ علمی انکشافات نے ترقی کے اس عمل کو تیز تر کر دیا ہے یہ تصور چنداں مستبعد معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ دس ہزار برسوں میں انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز بہت کچھ بدل جائیں گے اور اس کی فطرت نئے سانچوں

میں ڈھل کر نئی صورت اختیار کر لے گی۔

جو لوگ انسانی فطرت کے ناقابل تغیر ہونے کے قائل ہیں وہ تعلیم و تربیت کو بے ثمر اور لاحاصل سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں تعلیم و تربیت کی بہترین صورتیں بھی انسانی فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتیں۔ یہ نظریہ محل نظر ہے کیوں کہ عادت پذیری کی صلاحیت انسان کی فطرت میں داخل ہے اور عادت اکثر حالات میں فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ تاریخ تعلیم و تعلم میں سب سے پہلے ارسطو نے اس بات کی طرف توجہ دلائی تھی کہ کردار و شخصیت کی تعمیر کے لیے ضروری ہے کہ بچے میں مناسب عادات پیدا کی جائیں۔ اس کی پیروی میں کم و بیش تمام ماہرین تعلیم و تدریس نے بچوں میں اچھی عادات پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ پستالاتسی، ہربارٹ، مانٹے سوری اور ڈیوی نے عادت پذیری کی صلاحیت پر زور دیا ہے۔ روسی ماہر عضویات پاف لوف نے کتوں پر سیکڑوں تجربات کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک عمل کے بار بار دہرانے سے جانوروں میں متعلقہ ردعمل کو راسخ کیا جا سکتا ہے۔ اس عہد آفریں انکشاف کو اس نے Conditioned reflex کا نام دیا۔ مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کتے کو راتب کھلاتے وقت گھنٹی بجائی جائے تو کتا گھنٹی کی آواز سے ایسا معتاد (Conditioned) ہو جاتا ہے کہ جب کبھی گھنٹی بجائی جائے اور خوراک نہ بھی دی جائے تو بھی اس کے منہ سے لعاب دہن ٹپکنے لگتا ہے۔ گھنٹی کی آواز کے علاوہ بو، لمس اور روشنی سے بھی یہی نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ڈاکٹر واٹسن نے پاف لوف کے اس نظریہ کا بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا اور کہا کہ اس کی روشنی میں تعلیم و تربیت کے اصولوں کو از سر نو مرتب کرنا چاہیے۔ جب حیوانات میں عادات راسخ کی جا سکتی ہیں تو انسان میں بھی جو عقل و شعور سے بہرہ ور ہے، مناسب عادات راسخ کر کے اس کی فطرت ثانیہ بنائی جا سکتی ہیں۔ ولیم جیمز نے اپنی تالیف ''اصول نفسیات'' میں عادت پر اپنا مشہور باب لکھا اور اسے معاشرہ انسانی کا محور و مرکز قرار دیا۔ ہربرٹ سپنسر کا خیال ہے کہ ذہن کی نشو و نما اور کردار و عمل کی تشکیل کا انحصار ماحول پر ہے اور مناسب ماحول پیدا کرنے سے انسانی جبلتوں کو حسب منشا مناسب سانچوں میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ جدید نفسیات میں ایڈلر نے فرائڈ اور میک ڈوگل کی جبریت اور قنوطیت کی مخالفت کی۔ اس کا اپنا نظریہ حیات افروز اور رجائی ہے اس لیے تعلیمی حلقوں میں اس کا خیر مقدم بڑے جوش و خروش سے کیا

گیا۔ اس کا عقیدہ ہے کہ احساسِ کمتری کی تلافی کے لیے انسان عمر بھر اپنے مخصوص نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ نظرِ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نصب العینوں کی کشش ہر عظیم روح میں موجود ہے۔ نوعِ انسانی کی بہبود کے لیے بعض مشاہیر تاریخ عالم نے مال و دولت تو ایک طرف رہی، جان کے ایثار سے بھی دریغ نہیں کیا۔ جے جی فریز رکردار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[1]

"کسی قوم یا فرد میں استحکام کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ وہ حال کو مستقبل پر قربان کر دے اور ہنگامی لذائذ کے حصول کی بجائے مستقبل کی طمانیت اور آسودگی پر نگاہ رکھے۔ یہ خصوصیت جس فرد میں جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی اس کا کردار مستحکم ہوگا۔ حتیٰ کہ بطالت کی منزل آجائے گی۔ جب ایک انسان اپنی زندگی کی آسائشیں بلکہ خود زندگی کو قربان کر دیتا ہے تاکہ مستقبل بعید میں آنے والی نسلوں کو آزادی اور صداقت کی برکات میسر آسکیں۔"

ایثار اور قربانی کی یہ صفات اس دعوے کی تکذیب کرتی ہیں کہ انسان فطرتاً خودغرض ہے۔ سقراط، بردنو، وکلف، شیخ الاشراق سہروردی مقتول نے اپنی جانیں کسی ذاتی منفعت کے حصول کے لیے قربان نہیں کی تھیں بلکہ اپنے عقائد و اصول کی پاسبانی کرتے ہوئے موت کو خندہ پیشانی سے دعوت دی تھی۔ سقراط کے دوستوں نے کہا:

"ہم محافظوں کو رشوت دے کر آپ کو قید خانے سے بھگانے کی کوشش کر رہے ہیں۔"

سقراط نے بھاگنے سے انکار کر دیا اور کہا:

"میں ایتھنز والوں کو بتانا چاہتا ہوں کہ انسان اپنے اصولوں کو اپنی جان سے بھی زیادہ عزیز رکھ سکتا ہے۔"

شہدائے عالم کا ایثارِ نفس اس بات کا بین ثبوت ہے کہ انسان ہر حالت میں خودغرض نہیں ہوتا۔ اگر خودغرضی اس کی فطرت میں داخل ہوتی تو وہ ایثار اور قربانی پر کیسے آمادہ ہو سکتا تھا۔ مزید برآں اگر انسان فطرتاً خودغرض ہوتا تو انسان دوستی (Humanism)

---

1. Man God and immortality

کا نصب العین کیسے اخلاقیات، فلسفہ، سیاسیات اور فنونِ لطیفہ کا بنیادی نصب العین بن سکتا تھا۔

انسانی فطرت کو ناقابل تغیر سمجھنے والے یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ انسان فطرتاً جنگ جو ہے اس لیے جنگ سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ تاریخ عالم میں یونانی حکیم ہریقلیتس نے سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے بعد میکیاویلی، ہیگل، نطشے، اور سپنگلر نے جنگ و جدال کو انسان کی ترقی کے لیے ضروری قرار دیا اور اس کی تعریف و توصیف سے جرمن عسکریت کی آبیاری کی۔ سپنگلر کہتا ہے:

''انسان شکاری درندہ ہے۔ میں یہ بات بار بار دہراؤں گا۔ کشمکش اور جنگ و جدال ہی زندگی ہے اور جنگ و جدال ہی زندگی کی بنیادی حقیقت ہے۔''

سپنگلر اور اس کے ہمنوا سمجھتے ہیں کہ جنگ جوئی فطرت میں داخل ہے۔ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے اس لیے جنگ و جدال بھی ناگزیر ہے۔ وہ یہ حقیقت بھول جاتے ہیں کہ انسان انسان ہے شکاری درندہ نہیں ہے۔ اسے متمدن زندگی سے روشناس ہوئے ابھی چند ہزار برس گزرے ہیں۔ کل کی بات ہے کہ اس کے آباء وحشیوں کی طرح جنگلوں اور پہاڑوں میں رہتے تھے لیکن تہذیب و تمدن کی اس قلیل مدت نے انسانی قدروں کی نشان دہی کر کے انسان دوستی، مروت، ایثار اور انسانی ہمدردی کو تقویت بخشی ہے۔ ہیگل اور سپنگلر کے پیرو آج کل یہ دلیل دے رہے ہیں کہ انسان نے ہائیڈروجن اور میگاٹان بم بنا لیے ہیں اور بنی نوع انسان عنقریب کرۂ ارض سے نیست و نابود ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ان بموں کو استعمال کرنے کی دھمکیاں دینے والوں کے اختیار میں ہوتا تو اب تک قیامت آ چکی ہوتی۔ ان برخود غلط مقدر آزماؤں کی حیثیت ان مجرموں جیسی ہے جو ہر معاشرے میں موجود رہتے ہیں۔ چند مجرموں کے باعث سارے معاشرے کو جرائم پیشہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ جس طرح معاشرہ ایک نہ ایک دن مجرموں کو کیفرِ کردار تک پہنچانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اسی طرح بنی نوع انسان بھی ان سیاست دانوں کو اجازت نہیں دیں گے کہ وہ اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے بے گناہ امن پسند انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیں۔ نوع انسان کا ہمہ گیر انسان دوستی اور ہمدردیٔ انسانی کا جذبہ ان فاتر العقل جنگ

جوؤں کو بے دست و پا کرنے میں یقیناً کامیاب ہو جائے گا مزید برآں سائنس کی اشاعت اور مناسب تعلیم و تربیت سے انسان کے جذبۂ جنگ آزمائی کا رخ دوسری طرف بھی موڑا جا سکتا ہے۔ فطری عناصر کے خلاف نبرد آزما ہو کر اور معاشرتی برائیوں کے انسداد کی کوشش کر کے بھی انسان جذبۂ جنگ جوئی کی تسکین کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ روز بروز انسانی جبلتوں کی آسودگی کی صورتیں بدلتی جا رہی ہیں کیوں کہ معاشرے اور ماحول میں عظیم تغیر واقع ہو رہا ہے۔ تاریخِ عالم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر اور یونان کا متمدن انسان اخلاق و عادات کے لحاظ سے عہدِ قدیم کے انسان سے بہت مختلف تھا۔ کم و بیش اتنا ہی فرق آج کے مہذب انسان اور مصری و یونانی انسان کے درمیان محسوس ہوتا ہے کیوں کہ صدیوں کے گزرنے کے ساتھ معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی نظام بدل گیا ہے اور ماحول کے سانچے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ انسانی فطرت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہی عمل ابھی لاتعداد صدیوں تک جاری رہے گا۔ آج سے آئندہ دس ہزار برس کا انسان ہمارے دور کے انسان کو وحشی خیال کرے گا۔ جیسا کہ ہم غاروں کے انسان کو وحشی کہا کرتے ہیں۔ آبادی کے بڑھنے کے ساتھ قومیت اور وطنیت کی دیواروں کا سرنگوں ہونا ضروری ہے اور کرۂ ارض روز بروز ایک بہت بڑے شہر کی صورت اختیار کر رہا ہے جس کے شہری ایک دوسرے سے نفرت کرنا بھول جائیں گے۔ انسان اپنے معاشرے کو بدلنے کی مسلسل کوشش کر رہا ہے کیوں کہ وہ عقل و شعور کا مالک ہے۔ مثالی معاشرے کو قائم کرنے میں شاید کئی صدیاں اور لگ جائیں لیکن انسان کو اپنی کامیابی کا یقین ہے۔ اس پر یہ حقیقت آشکارا ہو گئی ہے کہ صرف مثالی معاشرہ قائم کرنے سے ہی مثالی انسان کا ظہور ممکن ہے۔

یہ کہ وجدان کو عقل پر برتری حاصل ہے!

قدیم سریت پسند، باطنیہ اور اشراقیین یہ عقدہ رکھتے تھے کہ انسان کے بطون میں کوئی ایسی پراسرار قوت موجود ہے جو عقل وشعور سے بے نیاز ہے اور حقائق کا براہ راست مشاہدہ کر سکتی ہے۔ اس قوت کو وجدان کا نام دیا گیا جس کا لغوی معنی ہے ''پالینا''۔ وجدان کو تقویت دینے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے ویدانتی، تاؤمت کے پیرو، صوفیاء وغیرہ تجرد گزینی، استغراق، سادھی، دھیان، چلّہ کشی اور مراقبے سے کام لیتے رہے ہیں۔ خیال یہ تھا کہ فاقہ کشی اور تپ سے انسان میں کوئی مافوق الطبع روحانی طاقت حلول کر جاتی ہے جس کی مدد سے وہ مادی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے اور کرامت واستدراج پر قادر ہو سکتا ہے۔ ہوا میں اڑ سکتا ہے، جنوں کو قابو میں لا کر ان سے کام لے سکتا ہے۔ پانی پر چل سکتا ہے، چولا بدل کر دوسرے قالب میں جا سکتا ہے، بغیر کھائے پیئے زندہ رہ سکتا ہے، قدرت کے قوانین کو بدل سکتا ہے، مستقبل میں جھانک سکتا ہے، دوسروں کے بگڑے ہوئے کام بنا سکتا ہے۔ سریت پسند اور صوفیاء قلب کو کشف وشہود اور وحی والہام کا مرکز سمجھتے رہے ہیں۔ غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے:

> ''قلب ایک لطیفہ روحانی ربانی ہے جس کو قلب جسمانی سے تعلق ہے اور یہی لطیفہ حقیقت انسانی کہلاتا ہے۔''

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> ''روح ایک لطیفہ مُدرکہ ہے انسان میں اور یہ وہی معنی ہیں جن کی شرح دوسرے معنیٰ قلب میں ہم کر چکے ہیں۔''

جو علم کشف و اشراق سے حاصل ہوتا ہے اسے علم لدنی کا نام بھی دیا گیا ہے۔ صوفیۂ اسلام کا ایک فرقہ خضری المشرب کہلاتا ہے۔ یہ لوگ بزعمِ خود بلاواسطہ جناب خضر سے علم لدنی حاصل کرتے ہیں اور انہی کی طرح خلقِ خدا کے بگڑے ہوئے کام سنوارتے پھرتے ہیں۔ وحی و الہام سے متعلق اہل مذہب اور اہل تحقیق میں اختلاف رہا ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں کوئی مامور فرشتہ براہ راست خدا سے پیغمبر کے لیے الہامی پیغامات لاتا ہے۔ اہل تحقیق کہتے ہیں کہ اس قسم کے فرشتے کا خارجی وجود نہیں ہے۔ یہ فرشتہ دراصل ملکۂ نبوت ہے اور پیغمبر حالتِ وحی میں خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح دیکھتا ہے جیسے دوسرا آدمی سامنے کھڑا ہو۔ گویا وحی اور الہام پیغمبر کے باطنی حاسے ہی کا کرشمہ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی، مولانا روم، مولانا عبدالعلی بحرالعلوم اور سر سید احمد خاں کا یہی خیال ہے۔ بعض اکابر صوفیا بھی وحی اور الہام کے مدعی رہے ہیں۔ شیخ الاشراق سہروردی مقتول اپنی کتاب ''حکمت الاشراق'' میں کہتے ہیں کہ انہوں نے عالمِ تجرید و خلوت میں خود انوار مجردہ کا مشاہدہ کیا تھا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

> ''جو شخص اس کو سچ نہ جانتا ہو اور حجت پر قناعت نہ کرے اس کو چاہیے کہ خود ریاضت کرے اور صاحبانِ مشاہدہ کی خدمت بجالائے تو کچھ دور نہیں کہ وہ جھلک جبروتی نور کی اور وہ ملکوتی ذاتیں اور ان کے انوار جن کا مشاہدہ ہرمس اور افلاطون نے کیا تھا خود دیکھے اور مینو[1] کا مشاہدہ کرے۔''

ملا صدرالدین شیرازی اسفارِ اربعہ کے دیباچے میں دعویٰ کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے میں خود فیض یاب ہوا ہوں اس کی تقسیم پیاسوں میں بھی کر دوں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب ''سطعات'' (لغوی معنی قطرات) کے متعلق لکھا ہے کہ یہ رسالہ عبارت ہے ان چند کلمات سے جو از قبیل رشحاتِ الہام کے دل پر نازل ہوئے۔ شیخ ابن عربی نے مکاشفے میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحکم انہیں جناب رسالت مآبؐ نے عطا کی تھی۔ القصہ صوفیا کی نفسیات میں قلب کو کشف و انشراح اور وحی و الہام کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ اس مسئلے کا ایک مابعد الطبیعیاتی پہلو بھی ہے۔ اشراقی صوفیا کا عقیدہ تھا کہ مادہ اور روح کا صدور ذاتِ احد سے بتدریج ہوا ہے ذاتِ احد سے عقلِ کل کا

---

1. مینو بہ معنی بہشت۔ یہاں عالم انوار مراد ہے۔

صدور ہوا۔ عقلِ کُل سے روحِ کُل صادر ہوئی جس سے دوسری عقول متفرع ہوئیں۔ خیال رہے کہ اس نظریے میں عقل کا متداول مفہوم نہیں ہے۔ یہ عقل کل غیر فانی اور لازوال ہے اور ارسطو کی عقل فعال ہی کا دوسرا نام ہے۔ انسان میں سوچنے کی جو صلاحیت ہے یا قوت استدلال ہے اسے عقل منفعل کہا جاتا تھا اور وہ عقل فعال کے تصرف میں تھی۔ عقل کل کا یہ تصور فلاطینوس کے واسطے سے اسلامی فلسفے اور تصوف میں منتقل ہوا اور عقل انسانی یا عقل منفعل کو اس کے مقابلے میں حقیر و صغیر سمجھا جانے لگا۔ مولانا روم کہتے ہیں ؎

عقلِ کل و نفسِ کل مردِ خداست — عرش و کرسی را مداں از وئے جداست
کُل عالم صورت عقلِ کُل است — کوست بابائے ہر آں کاہلِ قُل است
چوں کسے با عقل کل کفراں فزود — صورتِ کُل پیش او ہم سگ نمود

(عقلِ کل اور نفسِ کُل مردِ خدا ہے۔ عرش و کرسی کو ان سے جدا نہ سمجھو۔ تمام عالم مظہر ہے عقلِ کُل کا کیوں کہ جملہ عالم اس نے پیدا کیا ہے۔ وہ تمام عالم کا باپ ہے جب کوئی عقل کل کی مخالفت کرتا ہے تو تمام اشیاء اصل صورت کے خلاف دکھائی دیتی ہیں۔)

عقل انسانی کو زیرکی اور عقل جزوی کا نام دے کر اس کا حقارت سے ذکر کیا گیا ہے ؎

زیرکی چوں باد کبر انگیز تست — ابلہی شو تا بماند دیں درست

(عقل جب تم میں غرور و تکبر پیدا کرتی ہے تو نادان بن جاؤ تا کہ ایمان سلامت رہے۔)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد — کام دنیا اوئے را ناکام کرد

(عقل جزوی عقلِ کُل کو بدنام کرتی ہے۔ دنیا کی کامیابی نے اسے عقبیٰ سے ناکام رکھا ہے۔)

نو اشراقیوں کی تقلید میں دنیائے تصوف میں عقل انسانی کی تحقیر و تنقیص کا رواج عام ہو گیا اور وجدان کے مقابلے میں ہر کہیں عقل و خرد کو ہیچ سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں کہیں اور جس صورت میں نو اشراقیت کی اشاعت ہوئی، خرد دشمنی کی یہ روایت محکم ہو گئی۔

عقل و خرد کے مقابلے میں کشف و وجدان کو برتر ثابت کرنے کا ایک سبب نواشراقیوں کی غلط ہیئت بھی ہے۔ یہ لوگ انسان کو عالمِ کبیر اور مادی عالم کو عالم صغیر کہتے تھے۔ فلاسفہ انسان کو عالمِ صغیر مانتے تھے۔ ان کا علم آدمی کی ظاہری حیثیت پر موقوف تھا جب کہ نواشراقی اپنے دعوے کے ثبوت میں انسان کے باطن پر حصر کرتے تھے۔ جیسا کہ مولانا روم نے کہا ہے ؎

پس بصورت عالم اصغر توئی | پس بہ معنی عالم اکبر توئی
ظاہراً آں شاخ اصل میوہ است | باطناً بہر ثمر شد شاخ ہست
گر نہ بودے میل و امید ثمر | کے نشاندے باغباں بیخ شجر
پس بہ معنی آں شجر از میوہ زاد | گر بصورت از شجر بودش نہاد

اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کا باطن تمام عالمِ کائنات پر حاوی اور محیط ہے۔ یہ خیال باطنیہ کے یہاں بھی ملتا ہے جو باطن کے مقابلے میں ظاہر کو چنداں وقیع نہیں سمجھتے۔ ہمارے زمانے میں ریڈیائی دوربینوں نے جس عظیم کائنات کا انکشاف کیا ہے اس کے پیش نظر انسان کے عالم کبیر ہونے کا خیال طفلانہ ہے۔ انسان ایک ایسے ننھے منے سیارچے میں رہتا ہے جس کا مقام بے کراں کائنات میں وہی ہے جو ایک ذرہ ریگ کا صحرائے اعظم میں ہے۔ انسان کیا؟ اس کا باطن کیا؟ بہرصورت تصوف و اشراق کی ہمہ گیر اشاعت سے یہ خیال راسخ ہوگیا کہ انسان کا وجدان اس کی عقل و خرد کے مقابلے میں افضل و برتر ہے۔ عقل ناقص اور جزوی ہے۔ جدید سائنس کے انکشافات نے قدیم ہیئت اور نفسیات کا ابطال کیا، تو متکلمین کی طرح صوفیا نے بھی اپنے قدیم افکار کو جدید علوم کے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا۔ نفسیات میں ژنگ اور علم الحیات میں برگساں ان کے سرخیل ہیں۔ جنھوں نے وجدان کے تصور کی نئے سرے سے ترجمانی کی ہے اور اسے علمی اصطلاحات کے روپ میں پیش کر کے اس کا کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی ہے۔

برگساں کے فلسفے کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مرورِ محض ہی حقیقت نفس الامری ہے جس کا ادراک عقل نہیں کرسکتی کیوں کہ وہ زمان کو لمحات و آفات میں منقسم کردیتی ہے۔ مرورِ محض تک صرف وجدان ہی کی رسائی ہوسکتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ مرورِ محض کے ادراک کے لیے عالمِ ظواہر کے مشاہدے سے قطع نظر کر کے باطن میں جھانکنا ضروری

ہے۔ یہ کہہ کر وہ باطنیہ قدیم کا وہی عقیدہ پیش کر رہا ہے جس کی رو سے حقیقت ظاہر میں نہیں ہے بلکہ باطن میں ہے۔ اپنی کتاب ''تخلیقی ذہن'' میں وہ کہتا ہے کہ جب میں نے اپنے باطن میں جھانک کر دیکھا تو مجھ پر زمان کی اصل حقیقت منکشف ہوگئی۔ یہ انکشاف میرے وجدان نے کیا تھا۔ اسی بنا پر لارڈ برٹرنڈرسل نے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ روائتی تصوف و اشراق پر مشتمل ہے جسے جدید علمی زبان میں دوبارہ پیش کیا گیا ہے۔ بہر حال وجدان کو برگساں نے ''بلاواسطہ ادراک'' کا نام دیا۔ لفظ ادراک میں حسیات اور شعور کا لامحالہ عمل دخل ہوتا ہے کہ ان کے بغیر کسی شے کا ادراک ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے برگساں ایک مدت تک اس ضغطے میں مبتلا رہا کہ وجدان کو عقل سے منزہ رکھوں یا اس میں عقل کا نفوذ تسلیم کرلوں۔ اپنے ترددات کا ذکر کرتے ہوئے وہ ''تخلیقی ذہن'' میں لکھتا ہے:

> ''لفظ وجدان کے استعمال سے پہلے ایک مدت تک میں متردد رہا۔ جب میں نے اس کے استعمال کا آخری فیصلہ کرلیا تو میں نے اس سے فکر کا مابعد الطبیعیاتی عمل مراد لیا۔ اولاً ذہن کا علم ذہن کے وسیلے سے اور ثانیاً ذہن سے مادے کے جوہر کا ادراک۔ عقل کا منصب بے شک مادے سے اعتناء کرنا ہے اور اسے استعمال میں لاکر اس کا ادراک کرنا ہے لیکن اس کے مقدر میں مادے کے جوہر تک رسائی پانا نہیں ہے۔ اس مقالے میں لفظ وجدان کو میں یہی معنی دے رہا ہوں۔ بعد میں مجھے عقل اور وجدان کے درمیان حدِ فاصل کھینچنا پڑی۔''

گویا وجدان مادے کے جوہر تک پہنچ جاتا ہے اور عقل مادے کو استعمال میں لاکر اس کا ادراک کرتی ہے۔ برگساں نے ان دونوں کے درمیان جو حدِ فاصل کھینچی وہ اسے آخری دم تک پریشان کرتی رہی۔ صوفیا کی طرح برگساں کا ادعا یہ تھا کہ وجدانی کیفیات ناقابل اظہار ہوتی ہیں لیکن صوفیا یا فنکار یا خود برگساں جب اپنی وجدانی کیفیات کا اظہار کرتے ہیں تو انہیں عقل کا دامن تھامنا پڑتا ہے کہ وجدان کا اظہار و ابلاغ عقل کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے اور بقول ہاکنگ وجدان عقل کے بغیر بے بس ہے۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے ''تخلیقی ارتقاء'' میں برگساں نے یہ کہا کہ خود عقل کے بطون میں وجدان کے ممکنات مخفی ہوتے ہیں۔ یہ کہتے ہوئے اس کا خرد دشمنی کا لب ولہجہ کچھ نرم پڑ گیا اور

اسے عقل و خرد کی منزلت کا احساس ہونے لگا۔ لکھتا ہے:

''بادی النظر میں وجدان عقل کے مقابلے میں زیادہ مرغوب لگتا ہے کیوں کہ اس میں حیات اور شعور اپنے اپنے حدود میں رہتے ہیں لیکن ذی حیات مخلوق کے ارتقاء پر ایک نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ وجدان کچھ زیادہ دور نہ جا سکا۔ شعور نے اپنے آپ کو وجدان کا اس قدر اسیر پایا کہ وجدان سکڑ گیا اور جبلت بن گیا۔ یعنی اس کی دلچسپی حیات کے ایک ننھے سے پہلو تک محصور ہوگئی۔ اس کے برعکس شعور نے عقل کی صورت اختیار کی اور مادے پر اپنی توجہ مرکوز کر کے خارجی رنگ اختیار کر لیا۔ عقل اشیاء کے ساتھ بیرونی رابطہ پیدا کر لیتی ہے وہ ان میں گھل مل جاتی ہے اور اپنے راستے کی رکاوٹیں دور کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ آزاد ہو کر وہ اپنے اندرون کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس کے بطون میں وجدان کے جو ممکنات موجود ہیں انہیں جگا دیتی ہے۔''

ایک جگہ برگساں نے وجود کو عقلیاتی ہمدردی کہا ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا ہے۔ وجدان کے قدیم تصور پر جدید سائنس کا رنگ چڑھانے کے لیے اس نے وجدان کو جبلت کہا ہے جس پر عقل کا عمل ہوا ہو اور وہ اپنے مقام سے بلند تر ہوگئی ہو۔ ''تخلیقی ارتقاء'' میں کہتا ہے:

''جبلت اور عقل ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں کیوں کہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی اپنی پوتر صورت میں نہیں ملتی۔ عقل میں ہمیشہ جبلت کے آثار ملتے ہیں اور کوئی جبلت ایسی نہیں ہوتی جس میں عقل کا شمول نہ ہو۔''

لیکن برگساں کو اپنے اس ادّعا کے منوانے کے لیے کہ مرورِ محض کا ادراک عقل نہیں کر سکتی وجدان کر سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان حدِّ فاصل کھینچنا پڑی جس نے اس کے فیصلے کو تضادات کا ملغوبہ بنا دیا ہے۔ اس نے صوفیا کی طرح وجدان کو عقل پر برتری دلانے کے لیے اپنا سارا زورِ قلم صرف کر دیا لیکن بات نہ بن سکی۔ عقل اور وجدان کے ربطِ باہم کی وضاحت کرتے ہوئے اسے کئی پہلو بدلنا پڑے اور ترددات نے اس کے استدلال میں

رخنے ڈال دیئے جن کی طرف توجہ دلانا مناسب نہ ہوگا۔

سب سے پہلے ہم سی ای ایم جوڈ کے لطیف اعتراض کا ذکر کریں گے جو اس نے فلسفہ برگساں پر کیا تھا اور جس کا کوئی جواب برگساں کے پیروؤں سے بن نہیں پڑا۔ جوڈ کہتا ہے کہ برگساں نے یہ نتیجہ کہ عقل حقیقت کا ادراک نہیں کرسکتی عقل ہی سے اخذ کیا ہے اور اس کے اثبات میں دقیق عقلی استدلال کیا ہے۔ اس لیے یہ غلط ہے کیوں کہ برگساں کے بقول عقل ادراک حقیقت سے عاجز ہے۔ جوڈ کا یہ استدلال درست ہے۔ مزید برآں جب برگساں عقل وخرد پر شک کرتا ہے کہ وہ حقیقت کی کُنہ کو پانے سے قاصر ہے تو یہ شک بذاتِ خود عقل کی بنا پر ہی کیا جارہا ہے کیوں کہ وجدان تو شک وشبہ کا اہل ہی نہیں ہے۔ وہ تو صرف یقین و ایقان سے اعتنا کرتا ہے۔ ژنگ نے اپنے مخصوص پیرائے میں عقل کی عاجزی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

> ''وجدان ان حقائق کا ادراک ہے جو شعور پر منکشف نہیں ہوتے اور لاشعور کے واسطے سے نمودار ہوتے ہیں۔''

ژنگ کے اپنے نظریئے کے مطابق انفرادی اور اجتماعی لاشعور میں شعور یا انا کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ عقل کا تعلق شعور سے ہے انا سے ہے۔ لاشعور عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ وجدانی کیفیات بنیادی طور پر لاشعوری ہوتی ہیں۔ اس لیے ان پر عقل کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے۔ سوال پیدا ہوگا کہ اس صورت میں وجدانی کیفیات لاشعور کے واسطے سے کہاں اور کیسے ابھریں گی؟ ظاہر ہے کہ وہ شعور کی سطح پر ہی ابھریں گی ورنہ الفاظ میں منتقل نہیں ہوسکیں گی۔ اگر یہ کہنا صحیح ہے تو پھر یہ کہنا کس حد تک قابلِ قبول ہوگا کہ وجدانی حقائق شعور پر منکشف نہیں ہوتے۔ بات یہ ہے کہ ژنگ بھی برگساں اور دوسرے صوفیا کی طرح وجدان کو کوئی مقدس اور ماورائی شے سمجھتا ہے جس کا تقدس عمل کے دخل و تصرف سے مجروح ہوجاتا ہے اس لیے وہ بھی وجدان کو عقل کے شمول سے ملوث کرنا پسند نہیں کرتا لیکن مشکل یہ ہے کہ وجدان قدم قدم پر عقل وخرد کا محتاج ہے بلکہ اس کے وجود کا اثبات بھی عقل کے حوالے سے ممکن ہوسکتا ہے۔ ژنگ نے عیونِ اصلیہ (Archetypes) کو وجدان کی ''پیدائشی شرائط'' کہہ کر وجدان کو صوفیا قدیم کی طرح ایک پراسرار قوت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگساں کی طرح اس کی سب سے بڑی کمزوری ــــ یہ کمزوری

تمام صوفیا سے خاص ہے ___ یہی ہے کہ وہ محکمات کے اثبات کے لیے بھی مفروضہ در مفروضہ کا سہارا لیتا ہے جو کام برگساں نے جوششِ حیات اور مرورِ محض کے مفروضات سے لیا ہے وہی کام ژنگ اجتماعی لاشعور اور عیونِ اصلیہ کے مفروضات سے لینا چاہتا ہے۔ دونوں صورتوں میں تحقیق علم کے تقاضے پورے نہیں ہوتے اور انہیں پڑھنے والا مفروضات کی دلدل میں دھنس کر رہ جاتا ہے۔

برگساں کہتا ہے کہ وجدان لغزش نہیں کرتا جب کہ عقل لغزش کر سکتی ہے۔ بے شک عقل لغزش سے محفوظ نہیں ہے اور اس کے نتائج غلط ثابت ہو سکتے ہیں کہ ان کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ بھی خود عقل ہی کرتی ہے۔ ریاضی کا کوئی عقدہ ہو یا منطق کا کوئی مسئلہ ہو اسے عقل و فکر سے غلط یا صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہی بات ہم وجدان کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔ ہر صوفی اور ہر ویدانتی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ میرا کشف صحیح ہے کیوں کہ اس کی صحت کے جانچنے کا کوئی معیار نہیں ہے۔ عقل معیار قائم کر سکتی ہے لیکن اہل وجدان اسے بروئے کار نہیں لاتے۔ اس طرح تمام متضاد وجدانی کیفیات و واردات کو صحیح ماننا پڑے گا کیوں کہ وہ ہر اس صاحب حال کے لیے صحیح ہیں جس کے قلب پر وہ گزری ہیں۔ ایک وجودی صوفی اپنے کشف کی بنا پر کہے گا کہ وجود ہی واحد حقیقت ہے دوسری طرف شہودی صوفی کہے گا کہ وحدت وجود کی نہیں ہے شہود کی ہے۔ ویدانتی کہے گا جیوآتما کا انکشاف کر کے اسے برہم میں جذب کرنا نجات کا واحد راستہ ہے۔ المانوی اشراقیت[1] کا مدعی اصرار کرے گا کہ انسانی روح خدا میں جذب نہیں ہوتی بلکہ خدا کو اپنے اندر جذب کر کے بلند مقامات پر فائز ہوتی ہے۔ یہ سب لوگ کشف و وجدان کی بنا پر ان نتائج کو پہنچے ہیں۔ ان وجدانی کیفیات کا تضاد بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وجدان لغزش کر سکتا ہے اور کرتا رہا ہے۔ یاد رہے کہ وجدان سراسر موضوعی فعل ہے اس لیے اس میں لغزش کا امکان زیادہ ہے۔ اس کے برعکس عقلی نتائج معروضی ہوتے ہیں جن کی صداقت کو جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ ریاضیاتی صداقتوں کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے سی ای ایم جوڈ نے اپنی کتاب ''عہد نامہ جوڈ'' میں کہا ہے:

''اکثر صوفی جن سے میری ملاقات ہوئی احمق تھے، چونکہ تصوف

1۔ German illumination

عقل کو معیار تسلیم نہیں کرتا نہ اس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے اس لیے وہ
ہر عطائی اور کم سواد شخص کے ہاتھوں میں کھلونا بن گیا ہے۔ یہ لوگ اپنی کم
عقلی کی تلافی یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ ہمیں ذاتی کشف کی صورت میں
دوسروں پر برتری حاصل ہے۔"

برگساں فلسفہ ارتقاء کا شارح ہے۔ نظریہ ارتقاء کی رو سے مادے سے حیات کا
ارتقاء ہوا اور پھر حیات سے بتدریج جبلت اور شعور کا ارتقاء عمل میں آیا۔ گویا انسان ارتقاء کی
کڑیاں طے کرتا ہوا شعور سے بہرہ ور ہوا۔ ظاہر ہے کہ ارتقاء کی آخری کڑی عقل و خرد ہے
جو اسے حیوانات سے جدا کرتی ہے ورنہ جبلت اور وجدان تو حیوان اور انسان میں مشترک
ہیں اور دونوں انسان میں دورِ حیوانیت سے یادگار ہیں۔ اب دو ہی صورتیں ہوں گی یا تو یہ
کہ ارتقاء کا تصور غلط ہے کیوں کہ عقل وخرد ارتقاء کی آخری کڑی ہے اور یہ جبلت و وجدان
کے مقابلے میں بقول برگساں ناقص ہے۔ اگر ارتقاء کا تصور صحیح ہے جیسا کہ برگساں تسلیم
کرتا ہے تو پھر عقل و خرد وجدان سے زیادہ ترقی یافتہ ہونے کے باعث اس سے برتر اور
اس کی بہ نسبت زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ اس طرح عقل وخرد کی برتری جبلت و وجدان پر
تسلیم نہیں کی جائے گی، تو ارتقاء کا سارا نظریہ زمین بوس ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل
باعثِ شرف انسانی ہے۔ اسی کے ظہور کے ساتھ انسان حیوانات کی صف سے جدا ہوا تھا
اور اسی کی ترقی سے اس نے تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ عقل کو جبلت یا
وجدان کی غلامی میں دے دینا جیسا کہ تمام خرد دشمنوں کی تمنا ہے گویا انسان کو دوبارہ غاروں
کے زمانے تک لوٹا دینا ہے۔ جوں جوں تمدن و تہذیب کو ترقی ہو رہی ہے وجدان زوال
پذیر ہوتا جا رہا ہے کیوں کہ تہذیب و تمدن کی ترقی کا مطلب عقل وخرد کی ترقی ہے۔ یہ امر
قابلِ غور ہے کہ جب سے جدید سائنس کو عروج حاصل ہوا ہے خرقِ عادات اور کشف و
کرامات داستانِ پارینہ بن کر رہ گئے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ دو چار صدیوں ہی میں
صاحب کرامات جو ہزاروں برسوں سے ذہنِ انسان پر متصرف تھے ایسے غائب ہوئے ہیں
کہ ان کا نشان پا تک دکھائی نہیں دیتا۔

فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی

عقل وجدان سے برتر ہے کیوں کہ وہ انسان کو نصب العین عطا کرتی ہے، جو

زمانے کے جاندار تقاضوں اور زندہ قدروں کی روشنی میں مرتب کیے جاتے ہیں۔اس طرح عقلِ انسان کی ہر مرحلے پر ہر دور میں رہنمائی کرتی رہی ہے۔شوپنہائر کا اندھا ارادۂ حیات ہو یا نٹشے کا ارادہ قوت، برگساں کی جوششِ حیات ہو یا جارج برنارڈ شا کی قوت حیات اور فرائڈ کا ایراس، عقل و خرد کی رہنمائی کے بغیر نوع انسان کو لازماً تباہی اور بربادی کی طرف لے جائے گا۔انسان جذبہ و جبلت کے ہاتھوں میں محض بے جان کھلونا نہیں ہے جیسا کہ یہ حضرات اور ان کے خرد دشمن ہم خیال سمجھتے ہیں۔ عقل جذبہ و جبلت پر اپنی گرفت محکم کر کے انہیں تعمیری و تخلیقی راہوں پر لگاتی ہے۔انسانی تمدن بذاتِ خود اس بات کا سب سے روشن ثبوت ہے کہ عقل جذبہ و وجدان یا جوشش حیات کی بے بس کنیز نہیں ہے جیسا کہ برگساں کا خیال ہے۔ایسا ہوتا تو تہذیب وتمدن کی تاسیس اور اس کا پنپ سکنا کبھی ممکن نہ ہوسکتا اور پھر وجدان پر صوفیا یا برگساں کا اجارہ نہیں ہے۔سائنس دان، فلاسفر، سیاسی رہنما، فن کار، کسان، مزدور سب وجدان سے بہرہ ور ہیں۔فرق صرف یہ ہے کہ ان کے ہاں اس پر عقل وخرد کی گرفت مضبوط ہوتی ہے اور وہ صوفیا کی طرح اس میں کھو کر نہیں رہ جاتے۔

برگساں کہتا ہے کہ وجدانی کیفیات کو طول نہیں دیا جا سکتا کہ وہ گریز پا ہوتی ہیں۔ یہ بات صوفیوں کی واردات قلب سے متعلق کہی جا سکتی ہے لیکن فن کاروں پر راست نہیں آتی جو نہ صرف اپنی وجدانی کیفیات کو طول دیتے ہیں بلکہ اسالیب کی گرفت میں لا کر انہیں دوامی رنگ بھی بخش دیتے ہیں اور اسالیب کا تعلق براہ راست عقل وخرد سے ہے۔تخلیق فن کے عمل کو عام طور سے سراسر وجدانی سمجھا جاتا ہے جو درست نہیں ہے۔فن کار کے ذہن میں پہلے ایک عام خیال جنم لیتا ہے جو اظہار کے لیے مچلنا شروع کر دیتا ہے۔شدہ شدہ جذبے، تخیل اور تفکر کا عمل اسے تخلیقی پیکر میں تبدیل کر دیتا ہے جسے فن کار الفاظ، رنگوں یا آوازوں میں محفوظ کر لیتا ہے۔تفکر کا عنصر ہی کسی فن پارے کو دوام بخشتا ہے اور تفکر کی گہرائی یا سطحیت ہی کسی فن کار کے قد و قامت کو بڑھاتی یا گھٹاتی ہے۔ایس ہربرٹ نے کہا ہے:

> ”جب تخیل اور تفکر کی آمیزش ہوتی ہے تو عظیم آرٹ کا ظہور ہوتا ہے۔“

جانسن کہتا ہے:

> ”تخیل کو عقلِ استدلالی کی امداد کے لیے بروئے کار لا کر صداقت

میں حظ کو ممزوج کرنے کا نام شاعری ہے۔"

ڈلٹن مرے کا قول ہے:

"انسان کے منتشر ذہنی وقلبی واردات وکیفیات میں ربط ومعنویت پیدا کرنا شاعری ہے۔"

یہ ربط ومعنویت تفکر ہی پیدا کرتا ہے۔

متذکرہ صدر تصریحات سے مفہوم ہوتا ہے کہ وجدان کے ساتھ جو طلسماتی اور ماورائی تصور وابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم سریت پسندوں اور صوفیوں کی غلط مابعد الطبیعیات اور غلط نفسیات ہی کا نتیجہ ہے۔ تحقیقی لحاظ سے وجدان جبلت ہی کی ایک صورت ہے۔ ان سطور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم وجدان کی تنقیص کرنا چاہتے ہیں۔ ہم وجدان کی اہمیت کے قائل ہیں کہ وجدان احساس جمال کا سرچشمہ ہے اور فنون لطیفہ کسی پہلو سے بھی سائنس اور فلسفے سے کم نہیں ہیں۔ جذبہ، جبلت اور وجدان نفسیاتی قوت کے مرکز ہیں اور عقل وخرد فکر وتدبر کی نمائندگی کرتی ہے۔ جس کی رہنمائی ہی میں ان سے تعمیری کام لیا جا سکتا ہے۔ عقل کی رہنمائی سے کسی صورت بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ انسان کی عظمت اس بات میں نہیں ہے کہ کون کون سی باتیں اس میں اور حیوان میں مشترک ہیں بلکہ اس بات میں ہے کہ کون کون سی باتوں میں وہ حیوانات سے مختلف اور ممتاز ہے۔

یہ کہ دولت مسرت کا باعث ہوتی ہے!

سونے چاندی کی دریافت سے پہلے مال کا تبادلہ کیا جاتا تھا۔ مصر قدیم میں کوڑیوں کا سکہ رائج ہوا۔ بعض ممالک میں لوہے اور تانبے کے ٹکڑوں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ریاست سپارٹا میں پانچویں صدی قبل مسیح تک لوہے کا سکہ چلتا رہا۔ سونے چاندی کی دریافت کے بعد اکثر اقوام عالم میں ان کے بنے ہوئے سکے رواج پا گئے۔ فنیقیوں اور یونانیوں کے دینار اور درہم سونے چاندی ہی کے بنتے تھے۔ ان دھاتوں کے رواج و قبول کی ایک وجہ ان کی ظاہری چمک دمک تھی جس سے تاریخ عالم کے طفلی دور کا انسان بچوں جیسی خوشی محسوس کرتا تھا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ دوسری دھاتوں کی بہ نسبت نرم ہیں اور انہیں آسانی سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ فنیقی تاجروں نے سونے چاندی کے سکے دُور دُور کے ملکوں تک پہنچا دیئے۔ چین میں کاغذ، بابل، مصر اور اسرائیل میں تانبے، پیتل اور سیسے کے سکے بھی مستعمل تھے۔ لیکن قیمتی سکے سونے چاندی ہی کے سمجھے جاتے تھے۔ زرِ سرخ (سونا) اور زرِ سفید (چاندی) کے ساتھ جو قدر و قیمت وابستہ ہوگئی تھی اس کی خاطر سلاطین اور امراء ان کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ فراعینِ مصر کے مقبروں کی کھدائی سے سونے چاندی کے بیش قیمت زیورات اور برتن برآمد ہوئے ہیں۔ خسرو پرویز کے سات خزانے ضرب المثل بن چکے ہیں۔ ان دھاتوں کے حصول کی خاطر خونریز جنگیں لڑی گئیں اور گھناؤنے جرائم کا ارتکاب کیا گیا۔ آج بھی بنی نوع انسان کے مصائب کی ذمہ داری بڑی حد تک ہوسِ زر و سیم پر ہی عائد ہوتی ہے۔ سونا چاندی ظاہراً لوہے اور تانبے جیسی معمولی دھاتیں ہیں۔ افادی پہلو سے لوہا اور تانبا ان سے کہیں زیادہ

قیمتی ہیں۔۔۔ لیکن مرورِ زمانہ سے سونے چاندی کے ساتھ ایک پراسرار قسم کی طلسماتی قوت وابستہ ہوگئی ہے اور عام طور سے یہ خیال راسخ ہو گیا ہے کہ زروسیم سے علم وفن، سیاسی قوت، حسن و جمال، عزت وحرمت سب کچھ خریدا جا سکتا ہے۔ یہ غلط فہمی کہ دولت حصولِ مسرت کا باعث ہوتی ہے اسی زعمِ باطل کی ایک فرع ہے جس کی طرف بہ تفصیل توجہ دلانے سے پہلے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ:

مسرت کیا ہے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے کہ دل کی وہ کیفیت جس کے تحت کسی آدمی کے چہرے پر مسکراہٹ کھیلنے لگتی ہے، آنکھوں میں چمک آ جاتی ہے اور زندگی سہانی محسوس ہوتی ہے مسرت ہے۔ عام طور سے یہ کیفیت گریز پا ہوتی ہے۔ ممکن ہے تھوڑی دیر کے بعد یہی شخص غم والم میں مبتلا ہو جائے۔ اس کی آنکھیں بجھ جائیں گی، پیشانی پر لکیریں ابھر آئیں گی، ہونٹ بھنچ جائیں گے اور زندگی دکھ بھری معلوم ہوگی۔ سہولتِ فہم کے لیے ہم انشراح کی گریز اس کیفیت کو خوشی کا نام دیں گے اور مستقل لازوال کیفیت کو مسرت کہیں گے۔ خوشی بچوں، کسانوں، مزدوروں اور عورتوں کو دوسرے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ میسر آتی ہے کہ ان کے احساسات میں فطری شگفتگی ہوتی ہے اور خوشی کے حصول کے لیے انہیں کچھ زیادہ کاوش نہیں کرنا پڑتی۔ ایک خوبصورت کھلونا، اچھا کھانا، نظر فریب کپڑا انہیں خوش رکھنے کے لیے کافی ہے۔ بچے کو مٹھائی دیجیے وہ خوشی سے تالیاں پیٹے گا۔ غریب مزدور یا کسان کے سامنے لذیذ کھانا چن دیجیے، وہ اپنی خوشی ضبط نہیں کر سکے گا۔ عورت کو قیمتی کپڑا یا انوکھی وضع کا کوئی قیمتی زیور دیا جائے جو اسے دوسری عورتوں سے ممتاز کر سکے تو وہ خوشی سے بیتاب ہو جاتی ہے۔ ان سب کا ردِّ عمل برجستہ اور بے ساختہ ہوتا ہے۔ خوشی کے لیے بے ساختگی ضروری ہے مسرت خوشی سے زیادہ بھرپور اور دیرپا کیفیت ہے جس میں خوشی سے زیادہ گیرائی اور پھیلاؤ ہوتا ہے۔ خوشی کی طرح مسرت کا انحصار کلی طور پر خارجی اسباب اور ساز و سامان پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا سرچشمہ انسان کے بطون میں ہے۔ مسرت بیرونی احوال پر منحصر نہیں ہے۔ یہ وہ داخلی کیفیت ہے جو ہر شے پر اپنا رنگ چڑھا دیتی ہے اور غم و الم کے سیاہ بادل پر بھی سرخ سنجاف لگا دیتی ہے۔ شاں فورت کہتا ہے:

"مسرت آسانی سے میسر نہیں آتی۔ اسے اپنے اندرون میں پانا

مشکل ہے اور کہیں اور پانا ناممکن ہے۔"

خوشی کا تعلق جذبات کے بے ساختہ ردِ عمل سے ہے اس لیے یہ عارضی ثابت ہوتی ہے۔ مسرت کا تعلق شعورِ حیات، تفکر و تعمق، تحقیق و تخلیق کے ساتھ ہے اس لیے یہ ایک مستقل کیفیت ہوتی ہے۔ خوشی آسانی سے حاصل ہوتی ہے لیکن فوری طور پر زائل ہو جاتی ہے۔ مسرت مشکل سے ہاتھ آتی ہے لیکن تا دیر قائم رہتی ہے۔ حقیقی مسرت ان اشخاص کا حصہ ہے جو زندگی کا گہرا شعور رکھتے ہیں اور اعلیٰ نصب العین کے حصول میں کوشاں ہیں۔ اعلیٰ نصب العین تین نوع کے ہوتے ہیں۔ تحقیقی، تخلیقی اور تعمیری۔ دوسرے الفاظ میں عالم، فن کار اور مصلح کے نصب العین، جن کی عملی ترجمانی کے لیے وہ کامل خود فراموشی اور خود سپردگی کو بروئے کار لا کر مسرت کی دولتِ لازوال سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔ اہلِ تحقیق کے زمرے میں سائنس دان اور فلسفی آتے ہیں جو اپنی زندگیاں علمی مسائل کے سلجھانے کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ ان میں وہ فضل فروش شامل نہیں ہیں جو علم کو حصول زر و سیم کا وسیلہ مانتے ہیں۔ ارسطو لکھتا ہے کہ ایک دن شاہ حیرون کی ملکہ نے سمانادیس سے پوچھا:

"دانشمند ہونا بہتر ہے کہ دولت مند ہونا؟"

سماناديس نے جواب دیا:

"دولت مند ہونا بہتر ہے کیوں کہ ہم دانشمندوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ہر وقت امراء کے دروازوں پر بیٹھے رہتے ہیں۔"

ہماری مراد اس قسم کے دانشمندوں سے نہیں ہے بلکہ ان اہل کمال سے ہے جن کی بابت ابن خلدون نے کہا ہے:

"کاملان فن دنیا سے محروم رہتے ہیں۔ رزق کا حصہ انھیں اپنے ہنر میں مل جاتا ہے اور وہ اپنے ہنر میں مست اور مگن رہتے ہیں۔"

فرانس کے مشہور سائنس دان لوئی پاسٹیر سے کسی نے پوچھا:

"تمھیں اپنی تحقیق سے مالی فائدہ بھی ہوا ہے؟"

پاسٹیر کہنے لگا:

"جو سائنس دان مالی فائدے کے لیے تحقیق کرتا ہے وہ تنگِ علم ہے۔"

آئن شٹائن کے متعلق مشہور ہے کہ ایک امریکی رسالے کے مدیر نے اسے ایک

مضمون لکھنے کے عوض میں خطیر رقم کی پیش کش کی۔ مارے غصے کے آئن شٹائن کی آنکھوں سے شعلے نکلنے لگے۔ اس نے کہا:

"یہ گستاخ شاید مجھے بھی کوئی سینما ایکٹر سمجھتا ہے۔"

جو لوگ مالی فوائد کے لیے تحصیل علم کرتے ہیں ان میں وہ انہماک نہیں ہوتا، جو کاملانِ فن میں ہوتا ہے۔ ایک دن یونانی عالم ہندسہ اقلیدس کے پاس ایک رئیس زادہ سبق پڑھنے آیا۔ اقلیدس نے اسے ایک مسئلہ سکھایا۔ رئیس زادہ بولا:

"یہ مسئلہ سیکھنے سے فائدہ؟"

اقلیدس نے اپنے غلام کو بلایا اور کہا:

"ان صاحبزادے کو اس مسئلے کے سیکھنے کے عوض ایک اشرفی دے کر رخصت کر دو۔"

فلاسفہ کا استغنا ضرب المثل ہے۔ فلسفی زندگی پر نظر غائر ڈال کر صالح قدروں کی نشان دہی کرتا ہے اور اعلیٰ نصب العینوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کائنات میں انسان کا مقام معین کرتا ہے۔ سائنس کے انکشافات کی روشنی میں مقاصدِ حیات کا تعین کرتا ہے اور دولت اور حکومت کو ہیچ سمجھتا ہے۔ سقراط پھٹے پرانے کپڑے پہنے ننگے پاؤں ننگے سر گھر سے باہر نکلتا تو بڑے بڑے مغرور رئیس زادے اُسے گھیر لیتے اور اس سے بات کرنا اپنے لیے باعثِ فخر سمجھتے تھے۔ ایک دن سقراط نے ایتھنز کے بازار میں تعیش کا قیمتی ساز و سامان دیکھا جو کسی سوداگر نے فروخت کے لیے رکھا ہوا تھا۔ اسے دیکھ دیکھ کر سقراط کہنے لگا:

"دنیا میں کیا کچھ موجود ہے جس کی مجھے ضرورت نہیں ہے۔"

افلاطون امراء کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا، دولت کی فراوانی تھی، جوانِ رعنا تھا۔ عیش و عشرت کے سامان میسر تھے لیکن سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر سقراط کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا۔ ارسطائی پس فلسفے کو اپنا اوڑھنا بچھونا سمجھتا تھا اور مال و متاع سے یکسر بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس کے ایک عقیدت مند رئیس نے سنگ مرمر کا ایک عالیشان محل تعمیر کرایا اور ارسطائی پس کو دکھانے کے لیے اپنے ساتھ لے گیا۔ محل میں ادھر ادھر چکر لگاتے ہوئے معاً ارسطائی پس نے رئیس کے منہ پر تھوک دیا جس سے وہ سخت جز بز ہوا۔ ارسطائی پس کہنے لگا:

''سنگ مرمر کے شفاف فرش پر کیسے تھوکتا۔ تمہارے چہرے کے سوا
کوئی مناسب جگہ دکھائی نہیں دی جہاں تھوک سکتا۔''

دیو جانس کا قصہ تو معلوم عوام ہے۔ جب سکندر اعظم نے کہا کہ وہ کسی چیز کی فرمائش کرے تو دیو جانس بولا:

''ایک طرف ہٹ جاؤ اور مجھ پر دھوپ پڑنے دو۔''

سکندر کہنے لگا:

''اگر میں سکندر نہ ہوتا تو دیو جانس بنتا۔''

عظیم فن کار تخلیقی مسرت سے سرشار ہوتے ہیں جس کے سامنے وہ زر و مال کو حقیر و صغیر سمجھتے ہیں۔ آسٹریا کا مشہور مغنی موتسارت نہایت عسرت و افلاس کی زندگی بسر کرتا تھا۔ جاڑے کی ایک برفبار رات تھی۔ موتسارت اور اس کی بیوی کے پاس کھانے کے لیے روٹی کا ایک ٹکڑا تک نہ تھا۔ کوئلے بھی نہیں تھے کہ جنہیں سلگا کر وہ اپنے آپ کو ٹھر سے محفوظ رکھ سکتے۔ دونوں کو کپکپی لگ رہی تھی۔ موتسارت کو ایک خیال سوجھا۔ بیوی سے کہنے لگا آؤ مل کر ناچیں تا کہ ہمارے بدن گرم ہو جائیں اور ہم ٹھٹھر کر مرنے سے بچ جائیں۔ چنانچہ میاں بیوی نے ایسا ہی کیا۔ موتسارت عالم کسمپرسی میں مر گیا تو اسے ایک گڑھے میں ڈال دیا گیا۔ آج اس کی قبر کا نشان تک نہیں ملتا لیکن مصائب و آلام اس کے تخلیقی جذبے پر قابو نہ پا سکے۔ وہ اپنے نغموں کی تخلیق میں جو بے پناہ مسرت محسوس کرتا تھا اس نے ان میں بھی سحر آفریں کشش پیدا کر دی ہے اور وہ انسان کو ابد تک مسرت بخشتے رہیں گے۔ بیٹ ہوون کی سماعت زائل ہوگئی اور وہ صبر آزما پریشانیوں کا شکار ہو گیا لیکن نامساعد حالات میں اس نے بے مثال نغمے تخلیق کیے۔ زمانے کے مکروہات گوگ کے راستے میں حائل نہ ہو سکے اور اس نے جدید مصوری کو بام عروج تک پہنچا کر دم لیا۔ ناکامیاں اور محرومیاں مرزا غالب کی زندگی کا سرچشمہ مسموم کرتی رہیں لیکن اردو شاعری کا دامن مالا مال کر گئیں۔ مرزا غالب ساری عمر تنگ دستی اور حرماں نصیبی کا رونا روتے رہے لیکن انہیں اپنی عظمت کا احساس بھی تھا اور وہ اپنے مقام سے واقف تھے۔ کس طنطنے سے فرماتے ہیں ؎

سخن کیا کہہ نہیں سکتے کہ جویا ہوں جواہر کے
جگر کیا ہم نہیں رکھتے کہ کھودیں جا کے معدن کو

ان کا ایک فارسی کا شعر ہے ؎

دانش و گنجینہ پنداری یکسیت

حق نہاں داد آنچہ پیدا خواستیم

طرماح عربی کا ایک آزاد منش شاعر تھا۔ ایک دن امیر مخلد بن یزید نے اسے کہا کہ کھڑے ہو کر شعر سنائے۔ طرماح بولا:

"ہرگز نہیں! شاعری کی عزت یہ نہیں کہ میں کھڑا ہو جاؤں اور وہ مجھے ذلیل کرے اور میں اس کو عاجزی اور بے بسی کی وجہ سے بے توقیر کردوں۔ شاعری تو فخر کا ستون ہے۔"

مصلحین اور انقلاب پسندوں کا نصب العین تعمیری ہوتا ہے۔ وہ دنیوی لذات سے قطع نظر کر کے اپنی تمام تر کوششیں عوام کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ جب وہ دیکھتے ہیں کہ عوام ظلم و تشدد کی چکی میں پس رہے ہیں۔ اہل رائے کونوں کھدروں میں چھپے بیٹھے ہیں۔ ملک میں ہر کہیں ریاکار، منافق اور خوشامدی چھا گئے ہیں تو وہ حقوق انسانی کی بحالی کے لیے سربکف کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حق گوئی اور بے باکی ان کا شعار ہوتا ہے۔ ایسے ہی اصحاب عزیمت سے انسانی کردار کی عظمت قائم ہے۔ یہ مردانِ احرار تاریخ نوعِ انسان کے ہر دور میں موجود رہے ہیں۔ یہ نہ ہوتے تو عوام کبھی بھی غلامی کی زنجیریں توڑ پھینکنے میں کامیاب نہ ہو سکتے۔ ان کی جدوجہد عوام میں صدیوں سے حصول آزادی کی روح پھونکتی رہی ہے۔ یہ قید خانوں میں گلتے سڑتے ہیں تا کہ دوسرے آزاد رہ سکیں۔ یہ فاقے کاٹتے ہیں تا کہ دوسروں کو پیٹ بھر کر کھانا نصیب ہو سکے۔ یہ ننگے رہتے ہیں تا کہ دوسرے تن ڈھانپ سکیں۔ یہ سُولی پر لٹک جاتے ہیں تا کہ دوسرے منبر پر آزادانہ بول سکیں۔ یہ حالتِ مسکنت میں مر جاتے ہیں تا کہ دوسرے خوشحالی اور فارغ البالی کی زندگی گزار سکیں۔ یہ حال میں مصائب برداشت کرتے ہیں تا کہ مستقبل کی نسلیں آزادی اور طمانیت سے بہرہ ور ہوں۔ انسان دوستی کے نصب العین کی عملی ترجمانی میں ان کی لازوال مسرت کا راز مخفی ہوتا ہے۔ لوئی فشر لکھتا ہے:

"ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل کہاں ہے؟ ان میں سے بالفعل کوئی بھی دکھائی نہیں دیتا۔ یہ مقلدین کے

ہاتھوں تشکیل پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تعمیر کریں گے۔ وہ باغی جن کے پاس واضح لائحہ عمل ہوگا، وہ افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک کٹھن راستے پر چل کھڑے ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر تیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔"

انہی کے متعلق ابن زیدون نے کہا ہے ۔

تعددننی کالعنبر الودو انما

تفرح لکم انفاسه و هو یحر

(تم مجھے عنبر خیال کرو جو خود جلتا ہے لیکن ہر طرف خوشبودار دھواں اڑاتا ہے۔)

ان تصریحات کا حاصل یہ ہے کہ مسرت، ایثار، قربانی، انسان دوستی، علمی محویت، فن کارانہ تخلیق، فلسفیانہ تدبر اور تہذیب نفس سے ارزانی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کسی نہ کسی صورت میں کسی نہ کسی کو مسرت کا سامان بہم پہنچا کر ہی مسرت سے بہرہ یاب ہو سکتے ہیں کہ مسرت آپ ہی اپنا انعام بھی ہے۔ سومرسٹ مام کہتا ہے:

"جب تم کسی سے بھلائی کرتے ہو تو اس کے عوض تمہیں دلی مسرت محسوس ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ شکریے کی توقع رکھنا زیادتی ہوگی۔"

خوشی اور مسرت کے جن شرائط و عوامل کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے پیش نظر اہل ثروت خوشی اور مسرت دونوں سے محروم رہتے ہیں۔ خوشی محسوس کرنے کے لیے سادگی معصومیت اور جذبات کی شگفتگی ضروری ہے۔ بچوں کے لیے مسکرانا اتنا ہی فطری ہے جتنا کہ کلی کے لیے چٹکنا یا طوطی کے لیے چہکنا۔ کسان اور مزدور دن بھر کی مشقت کے بعد جب کام کاج سے فارغ ہوتے ہیں تو مل بیٹھ کر گا بجا لیتے ہیں یا گپیں ہانک کر اور قہقہے لگا کر خوش وقت ہو لیتے ہیں۔ اہل ثروت کے جذبات عیش و عشرت، خود پسندی، خود بینی اور غرور تمول کے باعث اپنی فطری تازگی کھو بیٹھتے ہیں۔ سہل انگاری کے باعث ان کی زندگی سپاٹ اور بے کیف ہو جاتی ہے۔ نہ اچھا کھانا اور پہننا انہیں خوشی بخشتا ہے کہ وہ اس کے عادی ہوتے ہیں اور نہ وہ سکھ کی نیند ہی سو سکتے ہیں۔ سکندر اعظم کا قول ہے:

"جو لوگ اپنے ہاتھوں سے محنت کرتے ہیں وہ ان لوگوں کی بہ

نسبت زیادہ سکون کی نیند سوتے ہیں جن کے لیے دوسرے محنت کرتے ہیں۔"

اس ضمن میں ایک حکایت دلچسپی کا باعث ہوگی جو مولانا حالیؔ نے مجالس النساء میں بیان کی ہے۔ زبیدہ خاتون کے ابا کہتے ہیں:

"جب میں پنجاب کو گیا ان دنوں میں گرمی بہت سخت پڑتی تھی۔ ایک دن چلتے چلتے راہ میں دوپہر ہوگئی۔ ایک درخت کے سائے میں ٹھہر گیا۔ تھوڑی سی دیر میں ادھر سے ایک پینس آئی۔ آٹھ کہار، ایک بہشتی، دو خدمت گار ساتھ۔ پینس کے دونوں طرف خس کے پردے چھٹے ہوئے۔ بہشتی برابر پانی چھڑکتا چلا آتا ہے۔ سامنے کچھ دور سایہ دار درخت تھے وہاں آ کر ٹھہری۔ برابر میں کنواں اور حلوائی کی دکان تھی۔ کہاروں نے پینس کو تو وہاں ٹکا اور آپ کنوئیں پر جا کر منہ ہاتھ دھویا اور حلوائی کی دکان سے پوریاں لے کر دھوپ میں کھانے بیٹھ گئے اور کھا پی کر ڈفلی بجانی اور گانا شروع کر دیا۔ ادھر جوان کو دیکھتا ہوں تو پینس میں پڑے ہائے وائے کے نعرے مار رہے ہیں اور بار بار بہشتی سے پانی چھڑکواتے ہیں۔ میں نے ان کے خدمت گاروں سے پوچھا "یہ کیا بیمار ہیں؟" انھوں نے کہا، "صاحب! بیمار تو کچھ نہیں گرمی کے مارے گھبرا رہے ہیں۔" میں نے دل میں کہا، سبحان اللہ! کیا خدا کی شان ہے۔ یہ قیامت کی دھوپ اور یہ تپتی زمین اور ننگے پاؤں اور پینس کاندھے پر لانا۔ خدا جانے آٹھ کوس سے لائے ہیں کہ دس کوس سے۔ اس پر کہاروں کا تو یہ حال ہے کہ مزے سے بیٹھے ڈفلی بجا رہے ہیں اور گا رہے ہیں۔ ان کی صورت سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کہیں سے چل کر آئے ہیں اور ایک یہ شخص ہے کہ پینس میں بیٹھا ہوا ہے ہاتھ نہیں ہلاتا پاؤں نہیں ہلاتا۔ اندر دھوپ کا کہیں نام نہیں۔ خس کے پردے لگے ہوئے ہیں۔ ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا، سوندھی سوندھی خوشبو آ رہی ہے اس پر یہ حال ہے کہ گرمی کے مارے مرا جاتا ہے۔"

یہ تو ظاہر ہے کہ انسان کو اپنی ابتدائی ضروریات کے لیے روپے کی ضرورت ہے

لیکن جس شخص کی آمدنی سے یہ ضروریات احسن طریقے سے پوری ہوتی ہوں، اسے دولت مند نہیں کہا جا سکتا۔ دولت فاضل روپے کا نام ہے جو ضروریات پورا کرنے کا وسیلہ نہیں رہتا بلکہ مقصود بالذات بن جاتا ہے۔ اس فاضل روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ خود بھی بے چین رہتا ہے اور اپنے مالک کو بھی بے چین رکھتا ہے۔ بقول شوپنہائر دولت سمندر کا کھاری پانی ہے کہ جتنا پیا جائے اتنی ہی پیاس بھڑک اٹھتی ہے۔ ایک سرمایہ دار کارخانہ قائم کرتا ہے اور اسے کامیابی سے چلاتا ہے۔ اس کارخانے سے معقول آمدنی ہوتی ہے۔ وہ اس پر قناعت نہیں کرے گا، بلکہ ایک اور کارخانہ قائم کرنے کے لیے دوڑ دھوپ شروع کر دے گا۔ جب وہ بھی مستقل آمدنی کا وسیلہ بن جائے گا تو تیسرا کارخانہ لگانے کے لیے تگ و دو شروع کر دے گا اور یہ چکر یونہی چلتا رہتا ہے۔ پھر ایک ہی ملک کے کارخانہ دار مل کر مشترک سرمائے سے بڑے بڑے کارخانے لگاتے ہیں جس سے اجارہ داری کو فروغ ہوتا ہے۔ پھر یہ اجارہ دار مل کر عالمی منڈیوں پر متصرف ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں جیسا کہ اضلاع متحدہ امریکہ کے اجارہ داروں نے کیا ہے۔ یہ لوگ چاہتے ہیں کہ ساری دنیا ان کی مصنوعات کی فروخت کے لیے ایک وسیع منڈی بن کر رہ جائے۔ اسی ہوس نے امریکی سامراج کو جنم دیا ہے۔ امریکی اجارہ داروں کی مثال سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ زر پرستی رفتہ رفتہ جنون کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ رومین رولاں نے ''ژاں کرستوف'' میں کہا ہے:

> ''دولت ایک مرض ہے اور سب دولت مند مریض ہوتے ہیں۔''

حکایات بیدپا میں اس بات کی وضاحت کے لیے ایک بڑی اچھی مثال دی گئی ہے:

> ''زیادہ ہوس کرنے والے کی مثال اس شخص کی ہے جو کوہ الماس پر پہنچ جائے اور بڑے سے بڑے ہیرے کی تلاش میں چڑھتا جائے جب وہ مل جائے تو لوٹ کر واپس نہ آ سکے کیوں کہ اس کے پاؤں ہیرے کی کنیوں سے زخمی ہو چکے ہیں۔''

عرب کے مشہور سخی اور شہسوار حاتم بن عبداللہ طائی کا شعر ہے ؎

اذا کان بعض المال وبأ لاهله
فاني بحمد الله مالي معبد

(اگر کسی امیر آدمی کی دولت اس کے لیے خدا بنی ہوئی ہے اور وہ اس کی پرستش کرتا ہے تو اسے مبارک رہے۔ میں تو اپنے مال کو اپنا غلام بنا کر رکھتا ہوں۔)

زندگی اس قدر مختصر ہے کہ کوئی شخص بیک وقت دولت اور تہذیب نفس کے حصول پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے آغازِ شباب ہی سے ان دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تہذیب نفس کے لیے شعورِ حیات، تحصیلِ علم، تفکر و تدبر، ذوقِ جمال اور صالح قدروں کے تعین کی ضرورت ہے۔ جو شخص دولت سمیٹنا چاہتا ہے اس کے پاس اتنا وقت کہاں کہ اس طرف بھی توجہ کر سکے۔ چنانچہ اس کی جیب بھر جاتی ہے لیکن دماغ خالی رہتا ہے۔ اہل ثروت کا سب سے بڑا المیہ یہی ہے کہ انہیں اپنی ذوقی و فکری محرومیوں کا احساس تک نہیں ہوتا۔ البیرونی نے بجا کہا ہے کہ اہل علم کو اپنی دولت سے محرومی کا احساس ہو تو ہو امراء کو اس بات کا قطعی احساس نہیں ہوتا کہ وہ علم و فضل سے محروم ہیں۔ شوپنہائر لکھتا ہے:

"اکثر امراء مسرت سے محروم رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس سے عاری ہوتے ہیں۔ دولت بے شک ضروریات انسانی کو پورا کرتی ہے لیکن اس سے مسرت خریدی نہیں جا سکتی۔ دولت الٹا پریشانی کا باعث ہوتی ہے کیوں کہ املاک کی نگہداشت بڑی جانکاہی چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصولِ زر و سیم کے لیے بھاگ دوڑ رہے ہیں۔ صرف گنتی کے چند اشخاص ہوں گے جو تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں۔"

اہل ثروت اپنے اوقاتِ فراغت میں بے پناہ اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتے ہیں۔ ذوق و فکر سے عاری ہونے کے باعث وہ تنہائی کو بہلانے کا کوئی سامان نہیں رکھتے۔ اپنے اندرون میں جھانکنے سے گریز کرتے ہیں کہ وہ سراسر ویران ہوتا ہے۔ اس بیزاری سے نجات پانے کے لیے وہ مجالسِ عیش و عشرت، سیر و سیاحت اور ہنگامہ ناؤ نوش میں پناہ لیتے ہیں اور حظِ و لذت ہی کو مسرت سمجھتے ہیں۔ حظ و لذت کی خاصیت یہ ہے کہ ایک تو وہ وقتی ہوتی ہے۔ دوسرے اس کے نتائج بڑے ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ کچھ عرصہ دادِ عیش دینے کے بعد ان پر یہ تلخ انکشاف ہوتا ہے کہ وہ مسرت سے بدستور محروم ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ کہ دولت سے ہر شے خریدی جا سکتی ہے وہم باطل ثابت ہوتا ہے۔ دولت کی طلسماتی قوت

شکست و ریخت ہو جاتی ہے اور اپنی تگ و دو کی بے حاصلی اور بے مصرفی کے احساس سے وہ خلل ذہن کا شکار ہو جاتے ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے نفسیاتی شفا خانے ایسے امراء سے بھرے پڑے ہیں جو حیران ہیں کہ انہوں نے زندگی سے کیا حاصل کیا اور اب وہ کیا کریں کہاں جائیں؟ بقول برٹرنڈرسل مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ہماری بعض آرزوئیں تشنہ تکمیل ہی رہیں۔ یہ امراء جن کی ساری آرزوئیں پوری ہو چکی ہیں، سارے ارمان نکل چکے ہیں اب کس بات کی تمنا کریں جوان کے ٹھٹھرے ہوئے افسردہ دلوں میں نئے سرے سے ولولہ حیات پیدا کرے۔ چنانچہ کیڑے مکوڑوں کی طرح ادھر ادھر بھاگنے دوڑنے والے یہ لوگ انہی کی طرح چپکے سے لیٹ کر دم توڑ دیتے ہیں۔ آلڈس ہکسلے نے اپنے ایک ناول ''بہاروں کے بعد'' میں امریکہ کے ایک کروڑ پتی جو سٹویٹ کا عبرتناک کردار پیش کیا ہے جسے دولت مسرت بہم نہیں پہنچا سکتی ہے۔ اس کی داشتہ ورجینا بھی اس کی دولت پر لات مار کر بھاگ جاتی ہے اور وہ سوچتا رہ جاتا ہے کہ ایسا کیوں ہوا ہے۔

عشق و محبت خوشی اور مسرت کا ایک سرچشمہ ہے لیکن اس سے فیض یاب ہونے کے لیے ایثار نفس اور خود سپردگی کی ضرورت ہے اور اہل ثروت صرف اپنی ہی ذات سے محبت کر سکتے ہیں۔ وہ کسی دوسرے شخص کو محض اسی حد تک سرپرستانہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ ان کی انا کی پرورش کرتا ہے اور خوشامد و تملق سے ان کی خود بینی کی تسکین کرتا ہے۔ وہ عورت کے حسن و جمال کے آئینے میں بھی اپنی ہی انا کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ جیسا کہ ''لرمنتوف'' کا ایک کردار کہتا ہے:

> ''میری محبت کبھی بھی مسرت کا باعث نہیں بن سکی کیوں کہ میں نے کبھی اپنی محبوبہ سے عشق کرتے ہوئے ایثار اور سپردگی سے کام نہیں لیا میں ہمیشہ اپنی ہی ذات سے اور اپنے ہی لطف و حظ سے پیار کرتا رہا ہوں۔'' (نیا ہیرو)

اہل ثروت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو مافوق الفطرت ہستیاں سمجھتے ہیں اور اپنے سے کمتر حیثیت لوگوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں۔ اگر وہ کبھی کسی کمتر حیثیت کے شخص سے ظاہری لطف و کرم سے پیش آتے ہیں تو بھی ان کا انداز مربیانہ ہوتا ہے۔ یہ لطف و کرم بھی ان حاشیہ نشینوں کے لیے مخصوص ہوتا ہے جو ہر بات میں ان کی ہاں میں ہاں ملاتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص ارباب تمول کے سامنے آزادانہ اپنی

رائے کا اظہار کرے یا ان کی کسی بات کی تردید کرے تو وہ لاڈلے بچوں کی طرح روٹھ جاتے ہیں۔ بعض امراء علم و ہنر میں شدبد پیدا کر لیتے ہیں اور اپنے علمی ذوق کو منوانے کے لیے نگارخانے قائم کرتے ہیں یا موسیقی اور مشاعرے کی محفلیں برپا کراتے ہیں جس سے ان کا مقصد اپنے ہم چشموں میں امتیاز حاصل کرنا ہوتا ہے۔ ان محفلوں میں روپیہ ان کا صرف ہوتا ہے اس لیے وہ توقع رکھتے ہیں کہ جب بھی وہ کسی علمی وادبی مسئلے پر اظہار خیال کریں تو سامعین تعریف و تحسین کے ڈونگرے برسانا شروع کر دیں۔ اس قسم کی مجلسیں اہل فضل و کمال کی تذلیل کا باعث ہوتی ہیں۔ بڑی حد تک اس بات کی ذمہ داری خود اہل کمال پر بھی عائد ہوتی ہے۔ جب ایک دولت مند اپنے غرور تمول کا تحفظ کرتا ہے۔ جب ایک حاکم اپنی حکومت کے وقار کو برقرار رکھتا ہے تو اہل فضل و کمال کو بھی علم و فن کے مرتبے کی پاسبانی کرنا لازم ہے۔

اگر اہل ثروت کو اس بات کا احساس ہو جائے کہ وہ کیسی بے مصرف، بے معنی، بے مقصد اور بے کیف زندگی گزار رہے ہیں تو وہ زر و سیم کے انبار اٹھا کر گلی میں پھینک دیں لیکن مشکل تو یہی ہے کہ ان کا یہ احساس بھی سلب ہو چکا ہے۔ وہ سونے کی بھاری صلیب اٹھائے پھرتے رہیں گے خواہ اس کے بوجھ تلے ان کے کندھے شکستہ ہو جائیں۔ وہ تھک کر نڈھال ہو جاتے ہیں۔ ہانپتے کانپتے پھر اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اس صلیب سے چمٹے رہتے ہیں کہ یہی ان کا مقدر ہے۔

یہ کہ تصوف مذہب کا جُز ہے!

لفظ صوفی صوف (اونی کھادی) سے مشتق ہے۔ ابتدائی دور کے زہاد جو دوسری صدی ہجری کے لگ بھگ خراسان، مصر اور عراق میں نمودار ہونے لگے تھے۔ صوفی کہلاتے تھے کیوں کہ وہ صوف یا اونی کھادی کا لباس پہنتے تھے۔ ابن خلدون شہاب الدین سہروردیؒ اور سید علی ہجویریؒ کا یہی خیال ہے جس کی تائید نولدکہ نے کی ہے۔ ابوریحان البیرونی لکھتا ہے کہ صوفی کا لفظ یونانی لفظ سوف (بمعنی دانش) سے مشتق ہے اور اس کا معنی دانش مند کا ہے لیکن یہ خیال قرین صحت نہیں ہے۔ قدیم زمانے میں تصوف کو سریت (Mysticism) یا باطنیت (Esotericism) کے نام دیئے گئے تھے۔ سریت کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ساتھ پراسرار خفیہ رسوم کی ادائیگی وابستہ تھی۔ قدیم مصر اور یونان میں بعض لوگوں نے خفیہ حلقے بنا رکھے تھے جو عوام کی نظروں سے چھپ کر ایسی رسوم ادا کرتے تھے جن کا مقصد حصول بقا ہوتا تھا۔ تاریخ میں یونانیوں کے ایلیسینی اسرار اور عارفی مت کا ذکر آیا ہے کہ دایونیسیس دیوتا اور دمتیر دیوی کی پرستش خاص طریقوں سے کی جائے تو انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے جیسے دانہ گندم زمین میں بویا جائے تو آ کھوا پھوٹ نکلتا ہے۔ روح کی بقا کے لیے جو رسمیں ادا کی جاتی تھیں، جو آج تک پردۂ خفا میں ہیں کہ ان کا ظاہر کرنا حلفاً ممنوع تھا۔ ان اسرار کی تعلیم صرف خواص کو چھپ کر دی جاتی تھی۔ فیثا غورس کے شاگرد دو جماعتوں میں منقسم تھے: اہل ظاہر یا (Exoteric) جنہیں ظاہری علوم پڑھائے جاتے تھے اور اہل باطن یا (Asoterici) جنہیں باطنی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لفظ باطنیت مؤخر الذکر ہی سے یادگار ہے۔ یہی حال قدیم ہندو ویدانتوں کا تھا۔ اُپنشد کا لغوی

معنی ہے قریب بیٹھنا۔ یعنی گرو خاص چیلوں کو اپنے پاس بٹھا کر باطنی اسرار سکھایا کرتے تھے۔

سریت یا باطنیت کا آغاز مذہب، سائنس اور فنون لطیفہ کی ابتدا کی طرح صبح تاریخ کے دھندلکوں میں چھپا ہوا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کی طرح سریت بھی روح کے قدیم تصور کی پیداوار ہے۔ غاروں کے عہد کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ دور دراز کے جنگلوں میں گھوم پھر رہا ہے یا مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقات کر رہا ہے لیکن جاگنے پر دیکھتا کہ وہ تو اپنے غار میں لیٹا ہوا تھا۔ بار بار کے مشاہدے سے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ اس کے اندرون میں کوئی شے ایسی بھی ہے جو جسم کو چھوڑ کر چلی جاتی ہے اور پھر واپس آ کر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی شے کو بعد میں روح یا آتما کا نام دیا گیا۔ یہ دور انتساب ارواح (Animism) کا تھا۔ انسان نے اپنے علاوہ سورج، چاند، ستاروں، جانوروں، درختوں، چٹانوں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں۔ شدہ شدہ یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان کی روح موت کے بعد درختوں یا جانوروں میں چلی جاتی ہے۔ یہی آواگون یا سنسار چکر کا اساسی تصور ہے جو تمام قدیم اقوام میں پایا جاتا تھا۔ ہیروڈوٹس کے بقول تنخ ارواح کا یہ عقیدہ مصر قدیم سے دوسری اقوام نے اخذ کیا تھا۔ مصری نعش کو ممی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ مردے کی روح جانوروں، پودوں وغیرہ کا چکر لگا کر واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے صحیح سلامت پائے۔ قدیم یونانی اور ہندی بھی تنخ ارواح کو مانتے تھے۔ بزرگوں کی ارواح اور اجرام سماوی کی پوجا نے مذہب کو جنم دیا۔ جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات میں ایسی عظیم ہستیاں موجود ہیں جو نوع انسان کے مقدر پر متصرف ہیں۔ ان کی تالیف قلب کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ فریزر کہتا ہے:

> ''مذہب ان فوق الطبع قوتوں کی تالیفِ قلب کا نام ہے جو اہل مذہب کے خیال میں انسانی زندگی پر متصرف ہیں۔''

ٹیلر کے خیال میں:

> ''مذہب فوق الطبع قوتوں پر اعتقاد کا نام ہے۔''

چنانچہ ان فوق الطبع ہستیوں کے استرضا کے لیے پوجا کی رسمیں وضع کی گئیں۔ ان کے لیے عظیم ہیکل تعمیر کیے گئے۔ ان کی مورتیوں کو قیمتی لباس پہنائے گئے اور ہیرے

جواہرات سے مرصع کیا گیا۔ انہیں عطریات میں غسل دینے لگے، ان کے معبدوں کو بخور کی لپٹوں میں بسایا گیا۔ ان کی قربان گاہوں میں جانور اور انسان بھینٹ چڑھائے جاتے تھے اور ان کی تفریح کے لیے جادو رنگاہ عورتیں صبح وشام رقص کرتی تھیں۔ ان رسوم کی ظاہری ادائیگی کو نیکی اور نجات کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ ایک گروہ ایسے لوگوں کا تھا جو ظاہری رسوم عبادت کو چنداں اہم نہیں سمجھتے تھے اور روح کو مادی جسم کی قید سے نجات دلانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اس مقصد کے لیے وہ ریاضت اور نفس کشی کو بروئے کار لاتے تھے۔ انہی لوگوں کو اہل باطن یا سریت پسندوں کا پیش رو سمجھا جا سکتا ہے۔ جب ہم قدماء یونان یا اُپنشدوں کے مولفین تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باطنیت فلسفے میں بھی سرایت کر چکی تھی۔ ویدانت اور فیثا غورسیت دونوں کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ عالم مادی جسے ہم حیات سے ادراک کرتے ہیں غیر حقیقی ہے، فریب نگاہ ہے، مایا ہے، روح کا زنداں ہے۔ حقیقی عالم سے ماوراء ہے۔ اس کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ اس باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جو مجاہدہ نفس سے قلب انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ اس باطنی قوت کو وجدان اور اشراق کے نام دیئے گئے اور اسے کشف وانشراح کا مبدء سمجھا جانے لگا۔ قدیم باطنیت یا عرفان کی دو مشہور روایات ہیں: یونانی اشراق اور ہندی ویدانت۔ ان کے تاریخی جائزے سے سریت یا تصوف کے وہ خدوخال واضح ہو جاتے ہیں جو شروع سے ہی اسے رواجی مذہب سے ممتاز کرتے رہے ہیں اور جن سے اعتنا نہ کرنے کے باعث یہ غلط فہمی عام ہو گئی ہے کہ تصوف مذہب کا جزو محض ہے۔

یونانی اشراق کا آغاز باضابطہ طور پر فیثا غورس (500-440ق م) سے ہوا جو عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔ عارفی مت کا تعلق شراب اور سرور کے دیوتا دایونیسس سے تھا۔ جس کے پجاری شراب پی کر عالم کیف ومستی میں رقص کرتے ہوئے جلوس نکالتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس حالت وجد وحال میں دیوتا ان کے اندر حلول کر جاتا ہے۔ اس مت کی ترویج اور اشاعت میں تھریس کے مغنی عارفیوس کا بڑا ہاتھ تھا۔ عارفیوس اور اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور دنیا کو روح کا زنداں خیال کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اس چکر سے نجات پانے کے لیے تعمق اور وارفتگی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ فیثا غورس نے عارفیوس کی تعلیمات کو مرتب کیا

اور ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ تنا سخ ارواح کا قائل تھا اور دعویٰ کرتا تھا کہ اسے اپنے گذشتہ جنموں کے واقعات یاد ہیں۔ ایک دن فیثا غورس نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتا بری طرح چیخ رہا ہے۔ فیثا غورس نے اُسے کتے کو مارنے سے منع کیا اور کہا اس کی چیخوں میں میں نے اپنے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز پہچان لی ہے۔ فیثا غورس عقلیت اور عرفان کا جامع سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ فلسفیانہ تدبر اور عارفانہ وجد وحال سے انسانی روح مادے کی بندشوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور انسان جنم چکر سے نجات پالیتا ہے۔ فیثا غورس کا اعداد کا نظریہ بھی تاریخ فلسفہ وتصوف میں خاصا اہم ہے۔ وہ عدد کو تمام وجود کی اصل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی توافق وتناسب دکھائی دیتا ہے انہی اعداد کی بدولت ہے۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال کا نام دیا اور اخوان الصفا نے اعداد کا ایک مستقل فلسفہ مرتب کر دیا۔ اس ضمن میں فیثا غورس کے ایک شاگرد پارمی نائیدلیس الیاطی کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اس نے وجودِ واحد کا نظریہ پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وجود یا "ایک" ہی حقیقت کبریٰ ہے جو تمام کائنات کو محیط ہے۔ یہی خیال بعد میں وحدتِ وجود کے نام سے موسوم ہوا۔ پارمی نائدلیس کے خیال میں کائنات خدا ہے، زندہ فطرت ہے اور غیر متغیر ہے۔ کثرت فریب ادراک ہے۔ زینو الیاطی نے منطقی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء کی حرکت ناممکن ہے اور کثرت غیر حقیقی ہے۔ ایمپی ڈکلیس (495-435 ق م) فیثا غورس کی طرح جنم چکر اور تناسخِ ارواح کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ موت کے بعد انسانوں کی روحیں حیوانات اور نباتات میں چلی جاتی ہیں۔ اسی عہد میں ہیرؔقلیطس اور انا کسا غورس نے Logos اور Noun یا "آفاقی ذہن" کے وہ تصورات پیش کیے جو بعد میں مسیحی عرفان اور مسلمانوں کے تصوف میں داخل ہو گئے۔ ان کا ذکر آئندہ اوراق میں تفصیل سے آئے گا۔

یونان کا مشہور فلسفی افلاطون جہاں عقلیت پرستوں اور مثالیت پسندوں کا امام سمجھا جاتا ہے وہاں سریت پسندوں اور اہل باطن کا مرشد بھی مانا گیا ہے۔ اس کے فلسفے میں فیثا غورس کی باطنیت، الیاطی فلاسفہ کی عقلیت اور جدلیت اور سقراط کی اعلیٰ قدروں کی ازلیت کا لطیف امتزاج ہوا ہے۔ جس کے امثال (Ideas) عالمِ حقیقی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالمِ مادی سے ماوراء ہیں، ازلی وابدی ہیں۔ عالم مادی کی تمام اشیاء ان کے عکس ہیں۔ ان امثال کا

ادراک صرف عقلِ استدلالی سے ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ مادہ ناقص ہے۔ جب امثال مادے میں منعکس ہوتے ہیں تو وہ مسخ ہو جاتے ہیں۔ یہیں سے افلاطون کی باطنیت کی ابتدا ہوتی ہے وہ فیثا غورسیوں کی طرح کہتا ہے کہ ارواح عالمِ مادی سے آنے سے پہلے اپنے ستاروں میں مقیم تھیں۔ ان پر مادی عالم کی کشش غالب آئی تو انہوں نے جسم کی قید قبول کر لی۔ ارواح اس قید سے رہائی پا کر دوبارہ اپنے مسکن کو لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہیں۔ افلاطون عارفیوں کی طرح تناسخ ارواح کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ موت کے بعد نیک یا بد اعمال کی رعایت سے انسانی روح نئے قالب میں جاتی ہے مثلاً احمق کی روح مچھلی کے قالب میں جاتی ہے اور بدی کرنے والے کی روح عورت کا روپ دھار لیتی ہے۔ افلاطون دو قسم کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک موت کے بعد فنا ہو جاتی ہے دوسری باقی رہتی ہے۔ غار کی مشہور تمثیل میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عالمِ مادی یا ''سایوں کا عالم'' غیر حقیقی ہے اور نظر کا فریب ہے۔ وہ کہتا ہے ایک غار ہے جس میں چند قیدی اس طرح جکڑے ہوئے بٹھائے گئے ہیں کہ وہ اپنے دائیں بائیں یا پیچھے کی طرف نہیں دیکھ سکتے۔ ان کی پشت پر ایک راستہ ہے جس کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے۔ اس راستے پر جو لوگ گزر رہے ہیں غار میں بیٹھے ہوئے قیدی ان کے عکس اپنے سامنے کی دیوار پر دیکھ رہے ہیں۔ یہ قیدی صرف عکس ہی دیکھ سکتے ہیں اس لیے گزرنے والوں کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔ اس تمثیل سے افلاطون یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ مادی دنیا کے رہنے والے صرف سائے یا عکس ہی دیکھنے پر قادر ہیں اس لیے امثال کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ یہ تمثیل ویدانتوں کے مایا کے تصور کی یاد دلاتی ہے۔

ایک مکالمے ''ایراس'' میں افلاطون نے عشقِ حقیقی کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جس کے اثرات بعد کے مسیحی اور مسلمان صوفیوں پر بڑے گہرے ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ روزِ ازل سے عشق کا تعلق حسنِ ازل سے رہا ہے۔ جب کوئی شخص اس دنیا میں کسی حسین آدمی کو دیکھتا ہے تو معاً اس کے ذہن میں حسنِ ازل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ اس آدمی کا حسن حسنِ ازل کا ہی عکس ہے۔ اس یاد سے حسن کا مشاہدہ کرنے والے پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

ارسطو نے عالمانہ رنگ میں یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء محرک غیر متحرک کی طرف کھنچی چلی جاتی ہیں۔ اس بے پناہ ہمہ گیر کشش و حرکت کے باعث کائنات

کا کارخانہ قائم ہے۔ افلاطون کا عرفانی نظریہ سکونی ہے۔ اس میں انسانی جدو جہد یا تگ و دو کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جب امثال کو ازلی و ابدی مان لیا جائے اور کائنات کی اشیاء کو ان کے بے جان عکس یا سائے کہا جائے تو عالم مادی یا سایوں کی دنیا کو سنوارنے یا بہتر بنانے کی تحریک کیسے ہو سکتی ہے۔ افلاطون کے خیال میں انسانی کوششوں کا مقصود محض یہ ہے کہ تفکر و تعمق یا وجد و حال کو بروئے کار لا کر روح کو جسم کے زنداں میں نجات دلائی جائے۔

فلپ شاہ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوجوں کو شکست فاش دے کر یونان کی آزادی وخود مختاری کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں اجتہادِ فکر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ رومیوں کے دورِ تسلط میں رواقیت کی اشاعت ہوئی جس کا بانی زینو تھا۔ رواقی فلاسفہ میں مارکس آریلیس، سینکا اور ایپک ٹیٹس قابلِ ذکر ہیں۔ رواقیین مادیت پسند تھے۔ ان کے خیال میں کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی اور علم صرف حسیات کے واسطے سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ خدا اور روح کو بھی مادی ہی تصور کرتے ہیں اور وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو جسم اور خدا کو روح مانتے ہیں۔ خدا کو کائنات سے الگ اور کائنات کو خدا سے الگ تسلیم نہیں کرتے۔ کائنات کو خدا کہہ کر انہوں نے ہمہ اوست یا وحدت وجود کے جس نظریئے کی اشاعت کی وہ بعد میں صوفیا کی الٰہیات کا سنگ بنیاد ثابت ہوا۔

رواقیین نے کائنات کو خدا کہہ کر فلسفے کو مذہب سے قریب تر کر دیا تھا۔ اسکندریہ کے نو اشراقی فلسفی فلاطینوس (عرب اسے افلاطونِ الٰہی یا فلاطن کہتے تھے) نے افلاطون کے اشراقی افکار و عقائد کی ترجمانی فیثا غورسی باطنیت کے رنگ میں کی جس سے نو اشراقیت یا نو فلاطونیت کا مکتب فکر معرض وجود میں آیا۔ نو اشراقیت کو عیسائیت کی روز افزوں مقبولیت اور اشاعت کے خلاف فلاسفہ یونان کی آخری اضطراری کوشش کہا گیا ہے۔ فلاطینوس کے پیش رو فلو یہودی نے لوگس (لغوی معنی کلمہ، لفظ، نثر) یا آفاقی ذہن کو خدا اور کائنات کے درمیان ضروری واسطہ قرار دیا تھا جو کائنات کی تکوین اور نوع انسان کی تخلیق کا باعث ہوا۔ یہی تصور بعد میں عیسائی الٰہیات میں کلمہ یا جنابِ مسیح اور ابن عربی کے افکار میں حقیقت المحمدیہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بہر حال فلو یہودی استغراق اور مراقبے کی دعوت دیتا تھا

اور فیثا غورسیوں کی طرح مادے کو شر کا مبداء خیال کرتا تھا۔ فلاطینوس کا دوسرا اہم پیش رو سکندرا فرودیسی تھا جو 198ء تا 211ء ایتھنز میں فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ سکندرا فرودیسی نے ارسطو کے افکار کو مذہب کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہوئے عین العیون کو خدا کا نام دیا۔ فلاطینوس کی نواشراقیت کی تدوین سے پہلے سریت اور باطنیت کے جو افکار و عقائد دنیائے علم میں رواج پا چکے تھے ان کی تلخیص درج ذیل ہے۔

1- انسان کی روح مادے کی قید میں گرفتار ہے۔ انسانی کوشش کا مقصد واحد یہ ہے کہ اسے اس زنداں سے نجات دلائی جائے۔ اس مقصد کے لیے ترک علائق، زاویہ نشینی، استغراق اور نفس کشی ضروری ہے۔

2- مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے مادی دنیا سے گریز لازم ہے۔

3- زندگی دکھ ہے۔ اس دکھ کا باعث جنم چکر ہے جس میں انسان پیدا ہوتے ہی گرفتار ہو جاتا ہے۔

4- مادی عالم غیر حقیقی ہے، فریب ادراک ہے، عقل و خرد اس کی کنہ کو نہیں پا سکتی۔ اس کے ادراک کے لیے نور باطن یا اشراق کی ضرورت ہے۔ جو حالتِ سکر و وارفتگی میں میسر آتا ہے۔

5- کائنات کی تمام اشیاء حسنِ مطلق یا حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ عشق یہی حرکت یا کشش ہے۔ حسن جہاں کہیں بھی ہو حسنِ ازل کا پرتو ہے اور عشق کا متقاضی ہے۔

6- کائنات میں ہر کہیں آفاقی ذہن کارفرما ہے جو کائنات کے توافق کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ آتشی یا مادی ہے۔

7- ''وجود'' یا ''ایک'' ہی حقیقت کبریٰ ہے۔ اس کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔

8- کائنات ہی خدا ہے۔ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔

نواشراقیت میں سریت، فیثا غورسیت، عارفیت اور افلاطون کے افکار کا امتزاج ہوا ہے۔ فلاطینوس نے افلاطون کی عقلیت سے قطع نظر کر لی اور اس کے مکالموں قیدو جمہوریہ اور سمپوزیم سے فیثا غورسی باطنیت، کشف و شہود اور عشق کے نظریات اخذ کر کے نئے سرے سے ان کی ترجمانی کی۔ افلاطون نے کہا تھا کہ خیر محض یا حسنِ ازل یا ذات احد

(اس کے ہاں یہ سب مترادفات ہیں) کا ادراک عقل انسانی سے ممکن نہیں ہے۔ حسنِ ازل اور کائنات کے درمیان چند ارواح بطور وسائل کے کام کرتی ہیں جن کی نمائندگی لوگس کرتا ہے۔ یہی لوگس کائنات کے تمام مظاہر کا ماخذ ہے حسن ازل کائنات سے ماوراء ہے۔ اس کا عرفان نور باطن یا اشراق ہی سے ممکن ہے۔ افلاطون کی طرح فلاطینوس بھی انسانی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ روح علوی کو جسم اور مادے کی قید سے نجات دلائی جائے۔ استغراق اور مراقبے کی حالت میں روح عالم مادی سے بے تعلق ہو جاتی ہے اور وجد و حال کے عالم میں ذاتِ احد سے واصل ہو جاتی ہے۔ فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ حالتِ سکر و نشاط میں وہ اپنی زندگی میں کئی بار اس اتصال سے بہرہ ور ہوا تھا۔

فلاطینوس روح کے مقابلے میں پیکر خاکی کو حقیر سمجھتا تھا۔ اس کا شاگرد فرفوریوس لکھتا ہے:

> ”اسے اس بات سے بھی شرم محسوس ہوتی تھی کہ اس کی روح جسدِ خاکی میں مقید ہے۔ ایک دن ایک دوست کسی مصور کو لے کر آیا کہ فلاطینوس کی تصویر کھچوائے۔ فلاطینوس نے اسے منع کر دیا اور کہا تم جس شے کی تصویر کھینچنا چاہتے ہو (یعنی ظاہری جسم) وہ تو میرے وجود کا حقیر ترین پہلو ہے۔“

فلاطینوس نے فیثا غورسیوں اور افلاطون کے نظریات میں تجلی کے تصور سے نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دنیائے فلسفہ میں اسی تصور کو فلاطینوس کی دَین سمجھا جاتا ہے۔ فلاطینوس ذات احد کو ذات بحت (ذاتِ محض) کہتا ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ بحت سے بتدریج عقل، روح، ارواح علوی و سفلی اور مادے کا اشراق ہوا ہے۔ انسانی روح مادے کی کثافت میں ملوث ہو جاتی ہے اور استغراق و تعمق کی مدد سے نجات پا کر عالم بالا کو لوٹ جاتی ہے۔ اسے فصل و جذب[1] یا تنزل و صعود[2] کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے۔

فلاطینوس کے خیال میں ذاتِ بحت سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔ عقل سے روح کا اشراق ہوا اور پھر بتدریج مادہ صورت پذیر ہوا۔ فلاطینوس کے استعارے کے پیش نظر ذات بحت کے آفتاب سے جو کرنیں پھوٹتی ہیں وہ عقل، روح اور ارواح سفلی و علوی کو اپنی تابانی

---

[1] فصل: جدا ہونا۔ جذب: ضم ہونا [2] تنزل: نیچے آنا۔ صعود: اُوپر جانا

سے منور کرتی جاتی ہیں حتیٰ کہ تاریکی آجاتی ہے۔ یہی تاریکی مادہ ہے۔ انسانی روح مادے کی آلائش سے آزاد ہو کر اصلی مبدء کو صعود کر جاتی ہے۔ یہ نواشراقی نظریہ بعد کے فلاسفہ وجودیہ اور صوفیا کے عقول یا تنزلاتِ ستہ کی شکل میں بار بار سامنے آتا ہے۔

بعض مؤرخین فلسفہ کے خیال میں فلاطینوس ان بدھوں سے بھی مستفید ہوا تھا جو کثیر تعداد میں سکندریہ میں بودوباش رکھتے تھے۔ انہی کی تقلید میں فلاطینوس نے قربانیوں اور گوشت خوری سے منع کیا تھا۔ اس ضمن میں ایران کے ایک مدعی نبوت مانی کا ذکر بھی ضروری ہے جو بدھ مت کے عقائد سے متاثر ہوا تھا۔ مانی کے ظہور سے صدیوں پہلے بدھ مت کے مہایانا فرقے کی اشاعت افغانستان اور خراسان میں ہو چکی تھی۔ جہاں جابجا بدھوں کے ستوپ اور چھتریاں قائم تھیں۔ بلخ بدھوں کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے معبد کے ایک مہاپجاری یا پرمک کی اولاد مسلمان ہو کر بعد میں برامکہ کے نام سے مشہور ہوئی تھی۔ ایران میں صدیوں سے بدھ مت اور مجوسیت کے درمیان تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم تھا۔ مانی نے ترک علائق اور تجرد گزینی بدھوں ہی سے مستعار لی تھی کہ مجوسیت میں اسے ممنوع سمجھا جاتا تھا۔ مانی فلاطینوس کا معاصر تھا۔ چنانچہ مانویت اور نواشراقیت کی اشاعت دوش بدوش ہوئی۔ دونوں مادے کو شر کا ماخذ بتاتے تھے اور رہبانیت کی تلقین کرتے تھے۔ ان کی تعلیمات نے ابتدائی دور کے عیسائیوں کو روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ یہ معلوم کر کے چنداں تعجب نہیں ہوتا کہ مسیحی رہبانیت کا آغاز مصر ہی سے ہوا۔ آگسٹائن ولی عیسائی ہونے سے پہلے مانوی رہ چکا تھا۔ وہ افلاطون کا ذکر والہانہ شیفتگی سے کرتا ہے۔ عیسائیت کی اشاعت کی ابتدائی صدیوں میں مصر، شام اور خراسان میں نواشراقیت، مانویت، مسیحی رہبانیت اور سمنیت (بدھ مت) کے عقائد پر ہر کہیں بحث و مباحثہ کا بازار گرم تھا۔ دنیائے اسلام میں ان عقائد کی اشاعت ادیسہ، خراسان اور گندیشاپور کے مدرسوں کے واسطے سے ہوئی جو عیسائیوں نے شام، ایران اور عراق میں قائم کر رکھے تھے۔ فلاطینوس اور فرفوریوس کی کتابیں اور ان کی شرحیں شامی زبان میں منتقل ہو چکی تھیں اور ان مدرسوں میں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کتابوں میں افلاطون، ارسطو، اپیمی، وکلیس اور فیثاغورس کے افکار کی ترجمانی نواشراقی رنگ میں کر کے ان کی تطبیق عیسائی عقائد سے کی جاتی تھی۔ مامون الرشید کے زمانے میں بیت الحکمت کے علماء نے ان کتابوں کے

تراجم عربی میں کیے جن سے مسلمانوں کے مذہبی عقائد میں ہلچل مچ گئی اور متکلمین نواشراقی افکار کی مطابقت مذہب کے عقائد سے کرنے لگے۔ فیثا غورسی اور نواشراقی افکار کی اشاعت کے باعث مذہب اسلام سیکڑوں فرقوں میں منقسم ہوگیا اور تنسخ ارواح، سریان، امتزاج، تجسیم، حلول اور اوتار کے نواشراقی آریائی افکار اسلامی تعلیمات میں نفوذ کر گئے۔ مسلمانوں کے فلسفے اور علم کلام کی طرح تصوف بھی انہی افکار کی اشاعت سے صورت پذیر ہوا تھا۔

تصوف کی الٰہیات وہی ہے جو اخوان الصفا، الکندی، فارابی اور ابن سینا کے نظریات میں دکھائی دیتی ہے۔ فنافی اللہ، فصل و جذب، تجلی، سریان وغیرہ کے نواشراقی افکار سب سے پہلے اخوان الصفا نے مرتب کیے تھے۔ انہی کی خوشہ چینی بعد کے اہلِ فکر و نظر نے کی۔ ڈی بورؔ اپنی تالیف تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں:

"اخوان الصفا نے بھی فنافی اللہ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ روح مادے کی آلائش سے رہائی پا کر پاک ہو جاتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی میں دوبارہ جذب ہو جاتی ہے۔ انسانی روح ترکِ علائق اور ریاضت شاقہ ہی سے عرفانِ نفس اور معرفت الٰہیہ حاصل کر سکتی ہے"۔

"اخوان الصفا نے حروف و اعداد کا فیثا غورسی تصور پیش کیا ہے۔ ایک کا عدد ان کے خیال میں وجود کا ماخذ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقلیدس اور ریاضی کا مطالعہ انسان کو حیات کی بندشوں سے نجات دلا کر اسے روحانیت سے آشنا کراتا ہے۔ منطق کا تعلق بھی ریاضی سے ہے ان کے خیال میں خدا سے عالم مادی و روحانی کا صدور تجلی سے بتدریج ہوا ہے۔ یہ مدارج اس طرح کے ہیں۔

خدا سے روح فعال، روح فعال سے روح منفعل یا روح عالم اس سے مادہ عالم طبیعی، جسد مطلق اور عالم بروج کا بتدریج صدور ہوا۔ عناصر عالم مادی اور جمادات، نباتات، حیوانات جو ان عناصر سے بنے ہیں ان سب میں ذات خداوندی طاری و ساری ہے۔ ان کے خیال میں روح انسانی رُوحِ عالم سے نکلی ہے۔"

تنزلات ستہ یا عقول کا سریانی نظریہ الکندؔی، فارابؔی اور ابن سیؔنا نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کندؔی کی عقول اسکندر افرودیسی کی تالیف ”روح سے متعلق“ کی دوسری جلد سے ماخذ ہیں۔ الکندی کہتا ہے کہ ذاتِ احد سے عقل فعال کا صدور ہوا۔ عقل مستفاد یا عقل انسانی عقل فعال سے صادر ہوئی۔ فارابی عقول اربعہ کا ذکر کرتا ہے۔ عقل ہیولائی جس کی مدد سے انسان محسوسات سے معقولات کو اخذ کرتا ہے۔ عقل بالفعل وہ فکری صلاحیت ہے جو اس قبول و اخذ میں معاون ہوتی ہے۔ عقلِ فعال جو خارج یعنی خدا سے صادر ہوتی ہے اور عقل مستفاد انسانی ذہانت ہے۔ ہمہ اوست یا وحدت وجود کا نظریہ بھی اس سے مماثل ہے۔ عقل فعال ذات احد سے صادر ہوئی۔ عقلِ فعال سے روحِ کُل، رُوحِ کُل سے رُوح اور رُوح سے مادے کا صدور ہوا۔ اس طرح تمام مادی عالم میں خدا کی ذات طاری و ساری ہے۔ ابن رشد نے بعد میں کہا کہ عقل انسانی یا عقل منفعل جسم انسان میں مقیم و متشخص ہے۔ موت کے بعد صرف عقل فعال باقی رہے گی۔ عقل انفرادی جسم کی فنا کے ساتھ فنا ہو جائے گی۔ اس طرح اس نے حیات بعد موت اور حشر اجساد سے انکار کیا ہے۔ شیخ شہابؔ الدین سہروردی مقتول نے جنہیں شیخ الاشراق کہا جاتا ہے، حکمت الاشراق میں نور کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی سریانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نور مطلق یا نور قاہرہ تمام کائنات میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ مادہ تاریکی ہے اور نور مطلق کا سایہ ہے۔ شر مادے کی طرف میلان کا نام ہے۔ شیخ الاشراق افلاطون کو صاحب نعمات و انوار کہتے ہیں اور خدا کو نور الانوار واجب لذاتہ کہتے ہیں۔ نور منقسم ہے دو حصوں میں نور فی نفسہ لنفسہ (نور اپنی ذات کے لیے جو نور محض ہے) اور نور فی نفسہ لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے جو عارض ہے) انسان کے اندر جو انوار ہیں انہیں وہ الانوار الجردۃ المدبرۃ کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں تاریکی اور اس کے تمام مظاہر عیون کے سائے ہیں۔ جمیع الحیات الظلمانیہ ظلال للحیات العاقلہ. ان کا ادعا یہ ہے کہ نظریہ نور کا آغاز ایران کے فلاسفہ جاماسپ، فرشادشتر اور بزرجمہر کے افکار سے ہوا۔ حکمت الاشراق میں لکھتے ہیں:

”جو شعاع پہنچتی ہے نور الانوار سے نور اول کو وہ کامل تر ہے بہ نسبت اس شعاع کے جو نور ثانی کو پہنچتی ہے۔ ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے اور وہ نور قریب تر ہے۔ نور الانوار سے اور عظیم

ہے۔ حکیم فاضل زردشت کا یہ مزعوم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن ہے، پھر اروی بہشت، پھر شہر پور، پھر اسفندادند، پھر خورداد ہے پھر امرداد ہے اور ایک دوسرے سے پیدا کیے گئے جیسے چراغ سے چراغ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔“

ظاہراً شیخ اشراق کے اس نظریئے میں فلاطینوس کا نظریہ تجلی اور زردشت کی نور اور ظلمت کی دوئی مزوج ہوگئی ہے۔ فلاطینوس کی ذات بحت ان کے ہاں نور الانوار بن گئی ہے جس سے بتدریج انوار کا صدور ہو رہا ہے۔ یہ خیال کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے۔ ابن سینا سے ماخوذ ہے جو کہتا ہے کہ خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہو اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا سے عقل اول کا صدور ہوا۔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد.

صوفیا نے تنزلاتِ ستہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں فلاطینوس کے نظریہ تجلی و صدور کی جھلک صاف صاف دکھائی دیتی ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

”نزول کے بے شمار منازل ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جا سکتا ہے۔ انہیں صوفیا تنزلات ستہ کہتے ہیں۔ ان میں پہلے تین میں احدیت، وحدیت، وحدانیت، مراتب الٰہیہ ہیں۔ باقی تین مراتب کونیہ ہیں، روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا درجہ ہے یعنی احدیت؛ وحدیت، واحدیت، رُوح، مثال، جسم اور انسان۔ ان میں احدیت خدا کی ذات محض ہے۔“

فلاطینوس کے نظریہ صدور کی اس متصوفانہ ترجمانی کا آغاز قشیری سے ہوا تھا۔

عشق کا نو اشراقی تصور ہمیں فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق وغیرہ کے ہاں واضح صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ خدا خود عشق ہے اور تکوین عالم کا سبب بھی عشق ہے جس کے سبب اجرام سماوی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ عشق کی مدد ہی سے انسان معرفت الٰہیہ حاصل کرتا ہے اور اپنے روحانی کمال کو پہنچتا ہے۔ ابنِ سینا نے حصول کمال کی کوشش کو عشق کا نام دیا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ کہتا ہے کہ کائنات حسنِ ازل کی

طرف بے پناہ کشش محسوس کر رہی ہے۔ یہی کشش عشق ہے۔ کائنات کی اشیاء اس کشش کے باعث حسن ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں اور بتدریج کمال کو پہنچ رہی ہیں۔ یہ کشش جمادات سے شروع ہو کر نباتات، حیوانات اور انسان کو بتدریج اعلیٰ ترین مقامات کی طرف لے جاتی ہے۔ ابن سینا نے کہا ہے کہ حقیقت مطلق حسن ازل ہے جو عالم ظواہر میں اپنے حسن و جمال کی تجلیاں دیکھ رہی ہے۔ شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ نیچے کے ہر نور کو اپنے سے بلند تر نور کا عشق ہے۔ یہ عشق ان انوار کو نور الانوار یعنی خدا تک لے جاتا ہے۔ خدا حسن کامل ہے اس لیے وہ اپنے ہی عشق میں محو ہے۔ وہ خود ہی عاشق ہے اور خود ہی اپنا معشوق بھی ہے۔ افلاطون کی طرح صوفیا بھی خدا کو حسن ازل مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حسن اپنے اظہار پر مجبور ہوتا ہے اور عشق کا طالب ہوتا ہے۔ یہی اظہار حسن کی تمنا کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ صوفیا حُسنِ مطلق یا حُسنِ ازل کو جمال کہتے ہیں اور دوسری ہر قسم کی ظاہری خوبصورتی کو حسن کا نام دیتے ہیں۔ عشق مجازی کا آغاز ظاہری انفرادی حسن سے ہوتا ہے۔ اس سے اگلا مرحلہ عشق حقیقی کا ہے جس میں حُسنِ ازل کی تجلیات کا ورود ہونے لگتا ہے۔

صوفیا نے نواشراقی افکار کی عملی تعبیر کی کوشش کی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں نواشراقیت کا آغاز مصر سے ہوا تھا جو مسیحی رہبانیت کا مرکز بن گیا۔ خراسان صدیوں سے بدھ مت کا گڑھ تھا چنانچہ مسلمانوں میں اہل عرفان کا ظہور مصر سے ہوا اور زہاد خراسان میں نمودار ہوئے۔ 815ء میں اسکندریہ میں صوفیا کی ایک جماعت دکھائی دینے لگی جن کے رئیس عبدالرحمٰن صوفی تھے۔ ذوالنون مصری (م 861ء) نے سب سے پہلے معرفت کا تصور مسلمانوں کے تصوف میں داخل کیا۔ انہوں نے اور رابعہ بصری نے اپنے اشعار میں پرجوش عشقِ حقیقی کا اظہار کیا ہے۔ ابوسعید الخزاز البغدادی (م 890ء) ذوالنون مصری کے مرید تھے۔ انہوں نے فنا فی اللہ کا جو نظریہ پیش کیا وہ واضح طور پر قدیم عارفیوں اور نو اشراقیوں سے ماخوذ ہے۔ مصر کی یہ روایت بغداد اور بصرہ میں بڑی مقبول ہوئی۔ خراسان کے مکتب تصوف کا آغاز ابراہیم بن ادہم سے ہوا۔ اس مسلک کی اشاعت میں ان کے مرید شقیق بلخی (م 810ء) پیش پیش تھے۔ مکتب خراسان کے صوفیا نے جس زاویہ نشینی، ذکر و فکر اور تجرد گزینی کی تبلیغ کی وہ صدیوں سے خراسان کے بدھوں کے توسط سے رواج پا چکی تھی۔ مسلمانوں کے تصوف میں ان دونوں روایتوں کا امتزاج عمل میں آیا ہے۔ فضیل بن

عیاض (م 883ء) مرو کے رہنے والے تھے۔ ان کا ارشاد ہے:

''مجھے خدا سے عشق ہے اس لیے میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔''

احمد بن خضرویہ بلخ کے باشندے تھے۔ کہتے ہیں:

''اپنی روح کو فنا کرو تا کہ وہ زندگی کو پالے۔''

ابوالحسن نوری خراسانی (م 907ء) فرماتے ہیں:

''تصوف ہے دنیا سے دشمنی اور خدا سے دوستی۔''

یحییٰ بن معاذ بلخی کا قول ہے:

''زاہد اس جہان کے لذات کو ترک کر دیتا ہے۔ صوفی آخرت کے لذات کو بھی خیرباد کہہ دیتا ہے۔''

بایزید بسطامی خراسانی فرماتے ہیں:

''میرے جبے کے نیچے خدا ہے۔ میں ہی ساقی ہوں، میں ہی پیالہ ہوں میں ہی مے خوار ہوں۔''

اور

''میں خدا کی طرف گیا۔ میرے اندرون سے آواز آئی، او تم میں۔''

''سبحانی ما اعظم شانی. (میں پاک ہوں، میری شان کس قدر عظیم ہے۔'')

جنید نہاوندی کا ارشاد ہے:

''تیس برس تک خدا جنید کی زبان سے بولتا رہا اور کسی کو خبر نہ ہوئی۔''

''صوفی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔''

ابوبکر شبلی خراسانی کہتے ہیں:

''تصوف حواس پر قابو پانے اور حبس دم کا نام ہے۔''

''صوفی دنیا میں ایسے رہے جیسے وہ پیدا ہی نہیں ہوا۔''

ان کے خیال میں جہنم اللہ تعالیٰ کا فراق ہے اور جنت اس کے دیدار کا نام ہے۔

مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومی[1] تنزل وصعود اور فنا فی اللہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود | تاکنوں ہر لحظہ از بدو وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما | وزنمائے سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزات خویش | باز سوئے خارج ایں پنج و شش
تالب بحر ایں نشان پاہماست | پس نشانِ پا درون بحر لاست

(اے سرکش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے اب تک لاکھوں حشر دیکھے ہیں۔ تو جمادات سے نما کی طرف آیا۔ نما سے حیواناتی زندگی اور پھر انسانی آزمائش میں پڑا۔ پھر عقل وتمیز کی طرف۔ اس کے بعد حواسِ خمسہ اور جہات ستہ سے نکل کر مقام حقیقت پر فائز ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے نشانات پا کنارِ دریا تک ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ کے سمندر میں داخل ہو کر یہ نشان پا معدوم ہو گئے۔)

فلاطیوس کی عقل اور روح کا جنہیں بعد میں عقلِ اول، عقلِ فعال، روحِ عالم، عقلِ کل، نفسِ کل کے نام دیئے گئے، ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں ۔

عقلِ کل و نفسِ کل مرد خداست | عرش و کرسی رامداں از وئے جداست
عقلِ جزوی عقل رابد نام کرد | کامِ دنیا اوئے را ناکام کرد

(روح انسانی مادی علائق کی اسیر ہو کر اپنے اصل مبدء کو بھول جاتی ہے۔)

سالہا ہم صحبتی و ہمدمی | باعناصر داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس واز عقول | روح اصل خویش را کردہ نقول

---

[1] رومی ۔

بامریداں آں فقیر محتشم!! | بایزید آمد کہ یزداں نک منم
گفت مستانہ عیاں آں ذوفنوں | لا الٰہ الا انا ما نا عبدن

(وہ پرشوکت فقیر بایزید اپنے مریدوں کے سامنے آئے اور بولے دیکھو میں خدا ہوں۔ اس باکمال نے مستانہ وار کہا کوئی معبود نہیں مگر میں۔ پس میری عبادت کرو۔)

از نفوس و از عقولِ باصفا نامہ می آید بجاں کاے باوفا
یارگان پنج روزہ یافتی رُوز یاران کہن بر تافتی

(آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی روح خود عالم نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کیے ہوئے ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پا لیے ہیں۔ ان میں مل کر پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے۔)

تمام حسن و جمال محبوب ازلی کے حسن ہی کا عکس ہے ۔

خوب رویاں آئینہ خوبیِ او عشق ایشاں عکس مطلوبیِ او
ہم باصل خود رود ایں خدوخال دائما در آب کے ماند خیال
جملہ تصویر است عکس آب جوست چوں بمالی چشم خود خود جملہ اوست

(تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدوخال اپنے اصل کی طرف چلے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب صورتیں آبِ جُو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔)

رومی کے علاوہ عراقی، سنائی، عطار اور جامی نے بھی فصل و جذب اور ہمہ اوست کے ان نو اشراقی افکار کو شاعری کے روپ میں پیش کیا ہے۔ حسین بن منصور حلاج (858ء تا 922ء) نے حلول یا اوتار کا نظریہ تصوف میں شامل کیا۔ "کتاب الطواسین" میں وہ ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت کے عوالم کا ذکر کرتے ہیں۔ ناسوت تاریکی کا عالم ہے جس میں انسان بستے ہیں۔ ملکوت فرشتوں کا مسکن ہے۔ جبروت میں نورِ جلال جلوہ فگن ہے۔ لاہوت نورِ جمال کی منزل ہے اور ہاہوت خاص حق کا مقام ہے۔ حلاج کہتے ہیں کہ ھوھو (روح یزدانی جو جناب رسالت مآبؐ میں ظاہر ہوئی) تکوین عالم اور تخلیق آدم سے پہلے موجود تھی۔ منصور کے اشعار میں سریان اور حلول کے مضامین ملتے ہیں۔ کہتے ہیں ۔

سبحان من اظهر ناسوته سوسنا لا هوته الثاقب
ثم بدانی خلعة ظاهراً فی صورة الاکل والشارب
حتی تعد عانیه خلقه کلخطة الحاجب بالحاجب

(کیا پاک وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر کیا...... پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا معائنہ کیا۔)

ایک شعر میں کہا ہے ؂

بینی و بینک انی الیازعنی فارفع بلطفک انی من البین

(میرے اور تیرے درمیان "میں" حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و کرم سے اس "میں" کو درمیان سے نکال دے۔)

آخر "میں" کا پردہ اٹھ گیا۔ حلاج نے "انا الحق" کا نعرہ بلند کیا اور سولی پر گاڑ دیئے گئے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اپنی مشہور کتاب "فصوص الحکم" میں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کو نہایت شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ وہ منطق استدلال کے ساتھ کشف و اشراق کو بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ اپنی قطبیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ سے لے کر محمدؐ تک تمام انبیاء اور رسل کے ذوات مجھے دکھا دیئے تو میں ایک مقام و مشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ یہ واقعہ شہر قرطبہ میں 586ء میں ہوا۔ اس جماعت انبیاء میں سے کسی نے مجھ سے گفتگو نہیں کی مگر ہودؑ نے۔ ہودؑ نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان کی کہ شیخ ابن العربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں۔" (فصوص الحکم فص ہودیہ)

اسی طرح ایک مکاشفے کا بیان یوں کرتے ہیں کہ میں نے حالتِ کشف میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحکم رسولؐ خدا نے مجھے دی اور اسے ظاہر کرنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔ برسبیل تذکرہ شیخ احمد سرہندی نے شیخ اکبر کے ہمہ اوست کی تردید کی تو انہوں نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ حالتِ کشف میں اُن پر یہ حقیقت القا ہوئی تھی کہ ہمہ اوست غلط نظریہ

ہے۔ اس بات کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کہ دونوں بزرگوں میں سے کس کا کشف صحیح تھا۔ بہر حال شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا حاصل یہ ہے کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں۔ سب ماسوا اللہ موجود بالغرض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں۔ کائنات صفات کی تجلی ہے۔ اس لیے کائنات بھی عین ذات ہے۔ آسان زبان میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات سے علیحدہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ ابن عربی رب اور بندے کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ فتوحات مکیہ کے ابتدائی اشعار میں فرماتے ہیں ۔

الرب حق والعبد حق یالیت شعر من المکلف
ان قلت عبد فذاک ربا او قلت رب انی یکلف

(رب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے۔ پھر مکلف کون رہا۔ کوئی بھی نہیں اگر تم کہتے ہو عبد تو وہی رب بھی ہے۔ جسے تم رب کہتے ہو وہ مکلف کیسے ہوگا۔)

اس عقیدے کی رو سے تکالیف شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ ابن عربی نے علمائے ظاہر کے خوف سے جابجا مذہبی زبان میں اپنے عقائد کو پیش کیا ہے اور ان کی تشریح میں قرآنی آیات بھی لکھ گئے ہیں۔ لیکن ان کے اصل عقائد چھپے نہ رہ سکے اور علماء نے سخت گرفت کی۔ ابن تیمیہ نے وحدت وجود کو صریح کفر و زندقہ قرار دیا۔ اس موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام "حقیقت مذہب الاتحادئین" ہے۔ اس میں صاف صاف لکھتے ہیں کہ "ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود کفر ہے" اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ وجود عین وجود خالق ہے اور وجود عین اعتبار سے واحد ہے کھلا ہوا الحاد ہے۔

ابن عربی نے وہ نتائج قبول کر لیے جو ان کی سریانی الٰہیات سے متبادر ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔ وہ عدم سے وجود میں آنے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ زندگی کو فریب ادراک مانتے ہیں اور ایسے شخصی خدا کے قائل نہیں ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ موجود ہو اور اس کی تنظیم کر رہا ہو۔ وہ لا الہ الا اللہ کی بجائے لا موجود الا اللہ کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے نو اشراقیوں کا صدور یا تجلی کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ لیکن ان کے اعیانِ ثابتہ افلاطون کے امثال ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ابن عربی کے خیال میں اعیان

ثابتہ حقیقت مطلق اور عالم ظواہر کے درمیان ضروری واسطے ہیں جنہیں وہ مفاتیح الغیب بھی کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے حقیقت محمدیہ کے تصور کی شکل میں فلاسفہ یونان کا لوگس کا مشہور و معروف نظریہ پیش کیا ہے۔ یاد رہے کہ ان کی حقیقت محمدیہ جناب رسالت مآب کی شخصیت نہیں ہے بلکہ یزدانی قوت ہے جو تکوین عالم اور تخلیق آدم کا باعث ہوئی ہے۔ اور حلاج کے ھُوھُو سے ملتی جلتی ہے۔ ابن عربی کے روحانی شاگرد مولانا روم جناب رسالت مآبؐ کی زبانی فرماتے ہیں ؎

نقش تن را تا فتاد از بام طشت	پیش چشم کل آنچہ آمد گشت
بنگرم در غورہ مے بینم عیاں	بنگرم در نیست شے بینم عیاں
بنگرم سر عالمے بینم نہاں	آدم و حوا نرستہ از جہاں
من شمارا وقت ذرات الست	دیدہ ام پابستہ و منکوس واست
از حدوث آسمان بے عمد	آنچہ دانستہ بدم افزون نشد
من شمارا سرنگوں مے دیدہ ام	پیش ازاں کز آب و گل بالیدہ ام

(انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی شے موجود ہوگئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بعید کی بات پر نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک مخفی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوا جہان میں پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم کو الست کے دن یعنی یوم میثاق میں ذرات (کی سی مخلوق ہونے کے وقت سے) قیدی اور سرنگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ اس بے ستون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہی مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و گل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سرنگوں دیکھا۔)

ایک اور جگہ جناب رسالت مآبؐ ہی کی زبانی فرماتے ہیں ؎

گر بصورت من ز آدم زادہ ام
من ز معنی جد جد افتادہ ام

کز برائے من بدش سجدہ ملک
وز پے من رفت بر ہفتم فلک

پس ز من زائید در معنی پدر
پس ز میوہ زاد در معنی شجر

اول فکر آخر آمد در عمل
خاصہ فکرے کاں بود وصف ازل

(اگرچہ بظاہر میں آدم سے پیدا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں کیوں کہ میرے لیے ہی ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لیے ہی وہ ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ مجھ سے پیدا ہوا۔ پس حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ جو تیر میں آنے والی چیز وجود میں پیچھے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔)

ابن عربی کی حقیقتِ محمدیہ جو ازلی و ابدی قوت یزدانی ہے مولانا روم کے افکار میں شخصیت کی صورت میں نمودار ہوگئی ہے۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق، عقل اول، العرش، قلم الاعلیٰ، انسان کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، اکہیولا اور قطب الاقطاب کے نام بھی دیئے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حقیقت محمدیہ کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوت بھی یہی ہے الحق المخلوق بہ. عیسائیوں نے جناب عیسیٰؑ ابن مریم کو کلمہ (لوگس کا لغوی معنی کلمہ ہی ہے) کہا اور انہیں الوہیت کا جامہ پہنا دیا۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کی صورت میں لوگس کا تصور پیش کیا۔ بعد میں الجیلی کے انسان کامل اور مجددیہ کے قیم (جو کائنات کو قائم رکھے ہوئے ہے) کی صورت میں یہ تصور قائم و برقرار رہا۔

ابن عربی پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ابلیس اور فرعون کو اپنے استاد مانتے تھے۔ ان کے خیال میں ابلیس کی نافرمانی فی الاصل خدا کی فرماں داری تھی کہ اس نے غیر اللہ کے سامنے جھکنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فرعون نجات پائے گا۔ وہ جنت اور دوزخ کے معروف عقیدے کے بھی قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ جنت سے مراد یہ ہے کہ جس میں تمام کثرت چھپ جائے گی۔ اسی طرح وہ وحی اور الہام کو تخیل کی کارفرمائی سمجھتے ہیں اور افلاطون کے ''خیر محض'' فلاطینوس کی ذات بحت اور اسلام کے اللہ کو مترادفات مانتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کی حقیقت کبریٰ کو انہوں نے الوجود

المطلق اور الوجود الکلی کے نام دیئے ہیں۔

ابن عربی تصوف و عرفان کے سب سے بڑے مفکر اور محقق تھے۔ ان کی تعلیمات کے اثرات ہمہ گیر اور دوررس ہوئے۔ صدر الدین قونوی، عراقی، ابن الفارض، عبدالکریم الجیلی اور مولانا روم نے وحدت الوجود کی تبلیغ بڑے جوش و خروش سے کی اور دنیائے تصوف میں اس نظریئے کو بے پناہ رواج و قبول حاصل ہوا۔ غزالی نے تصوف کو شریعت میں ممزوج کردیا۔ جس سے اہل ظاہر نے بھی اس کی مخالفت ترک کردی۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے معروف حلقے قادریہ، سہروردیہ، مولویہ، چشتیہ، نقش بندیہ وغیرہ قائم ہوگئے۔ فارسی کے شعرا نے عشق مجازی کے پیرائے میں عشق حقیقی کا ذکر اس لطافت اور ندرت سے کیا کہ تصوف کے افکار نے عوام کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔ چودھویں صدی میں تصوف ہر کہیں تنزل پذیر ہوگیا۔

سریان و اتحاد کی دوسری معروف روایت ہندوستان سے شروع ہوئی تھی۔ یہ روایت پریشان افکار کی صورت میں اپنشدوں میں موجود تھی۔ بعد میں ویدانتوں نے اسے نظام فکر بنادیا۔

چھاندوگیہ اپنشد میں ہے:

"یہ تمام کائنات بالجوہر وہ ہے، وہ صداقت ہے، وہ آتما ہے اور وہ تو ہے"۔

اپنشدوں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (روح کائنات) اور آتما (انسانی روح) واحد الاصل ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فلاطینوس کی طرح استعاروں کی صورت میں واضح کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی جیسے مکڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنی ہے پھیلنا، نشوونما پانا گویا وہ حقیقت کبریٰ جو پھیلتی ہے وہ ہر کہیں محیط ہے۔ آتما کا لغوی معنی جیسا کہ رگ وید میں آیا ہے ہوا کے جھونکے، پھیلنے یا سانس لینے کا ہے۔ اس طرح برہمن اور آتما نوعی لحاظ سے ایک ہی وجود ہے دو پہلو ہیں۔ آتما برہمن ہے برہمن آتما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آتما موضوع اور برہمن معروض ہے۔ مایا یا اوڈیا (جہالت) کا تصور اپنشدوں میں جابجا ملتا ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد کے باب پنجم میں عالمِ کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شوتیا شوتر اپنشد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریب نگاہ ہے جسے

برہمن نے مداری کے کھیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔ یاد رہے کہ اپنشدوں کا برہمن ہندومت کے شخصی خدا ایشور سے مختلف ہے۔ جیسے فلاطینوس کی ذات بحت عیسائیوں کے خدا سے یا ابن عربی کا وجود مطلق مسلمانوں کے شخصی خدا سے مختلف ہے۔ اسے نرگن نرا کار (بے چون و بے چگوں) اور انتریامی (کائنات میں طاری و ساری) کہا گیا ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ کوئی اس کی ماہیت کے متعلق سوال پوچھے تو جواب ہوگا نیتی نیتی (وہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) اپنشدوں کی تعلیم کی رو سے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ جیوآتما (انفرادی روح) کا انکشاف کرے (معرفت نفس حاصل کرے) اور پھر سے اپنے اصل ماخذ برہمن میں فنا کر دے۔

ویدانت سوتر میں اپنشدوں کی تعلیمات مرتب و مدوّن صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ ویدانت کو برہما میمانسا (برہمن سے متعلق تحقیق) ادویت واد (احدیت کا نظریہ) برہم سوتر (برہم یا برہمن کا نظریہ) بھی کہا جاتا ہے اور ویدانت سوتر کو ویاس جی اور باوارائن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی ترجمانی شنکر اور رامانج نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے کی ہے۔ شنکر کی ترجمانی سریانی اتحادی ہے اور رامانج کی ترجمانی میں وحدانیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ ویدانت سوتر کے چار باب ہیں جن میں برہم وڈیا (برہمن کی معرفت کا علم) کے حصول کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کی رو سے برہمن تمام کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ عالم کی مادی علت بھی ہے اور فاعلی بھی۔ کائنات برہمن اور برہمن کائنات ہے۔ کائنات برہمن سے ایسے پیدا ہوئی جیسے آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ تکوین عالم خود برہمن کی اپنی ذات کے اندرون سے ہوئی، جیسے حرارت آگ کے اندرون سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری عالم مایا ہے، فریب ادراک ہے۔ نمود بے بود ہے سراب ہے۔ ترشنا (پیاس، خواہش) کے تحت روح سمجھتی ہے کہ وہ اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن یہ اوڈیا (جہالت) کا نتیجہ ہے حقیقت معلوم ہونے پر فریب ادراک رفع ہو جاتا ہے۔ حسیات غلط فہمیوں کا باعث ہوتی ہیں اور رسی کو سانپ سمجھ لیتی ہیں۔

شنکر گووند کا شاگرد تھا۔ اس کی ادویتا (دو نہ ہونا) احدیت (Monism) منطقی استدلال پر مبنی ہے۔ شنکر نے مایا کے تصور کو ویدانت کا اصل اصول قرار دیا اور کہا کہ اوڈیا کے باعث آتما سنسار چکر میں پھنس جاتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اوڈیا کو دور کرنے سے وہ

دکھ سے نجات پا لیتی ہے۔ اس کے خیال میں وہی شخص نجات (موکش) پر قادر ہو سکتا ہے جو برہمن اور آتما کی وحدتِ نوعی کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ انفرادیت کرم (عمل) کا ثمرہ ہے اور کرم اوڈیا (جہالت) کا حاصل ہے۔ ظواہر عالم ہمارے فریب حواس کی تخلیق ہیں۔ موکش آتما کو برہمن سے متحد کرنے ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے ترک علائق، زاویہ نشینی اور رہبانیت ضروری ہے اور عقلی استدلال کی بجائے دھیان (مراقبہ) زیادہ مفید مطلب ثابت ہوتا ہے۔ جس شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ تت توم اسی (تُو وہ ہے) وہ جان لیتا ہے کہ اہم برہم اسی (میں خدا ہوں) اور اسے تمکین (شانتی) میسر آ جاتی ہے۔ یہ اودیتم یا کامل احدیت ہے۔

ہندوستان کے صوفیہ پر ویدانت کے گہرے اثرات ہوئے۔ ہندوستان میں سب سے زیادہ مقبولیت صوفیہ چشتیہ کی تعلیمات کو ہوئی کیوں کہ ان کے وحدۃ الوجود اور ویدانت کے اودیتم اساسی طور پر ایک تھے۔ البیرونی نے اس فکری وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ دارا شکوہ نے اپنشدوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور وجودی عقائد کی تطبیق اودیتم سے کرنے کی کوشش کی۔ ششتری اس تاثیر و تاثر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ویدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک[1] ہے:-

1- دونوں حبسِ دم (پرانا یام) کرتے ہیں۔

2- دونوں دھیان (مراقبہ) کرتے ہیں۔

3- دونوں گرو (مرشد) کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔

4- دونوں تپ (ریاضت) اور فاقہ کرتے ہیں۔

5- دونوں مالا (تسبیح) جپتے ہیں اور ذکر اذکار میں محو رہتے ہیں۔

6- دونوں انسانی آتما (روح) کے برہمن (وجود مطلق) میں جذب و اتحاد کے قائل ہیں۔

7- دونوں دوسرے مذاہب کے پیرووں سے رواداری کا سلوک کرتے ہیں۔

بھگتی کی تحریک صوفیہ اور ویدانتوں کے اشتراک احساس و فکر کا سب سے روشن ثبوت ہے۔ بھگتی (عشق حقیقی) کی اس تحریک نے گووند، سورداس، میراں، چنڈی داس

1 (An outline of Islamic Culture Vol, II)

وغیرہ کی شاعری کو ذوقی فیضان بخشتا تھا۔ بھگت شاعروں کے کلام میں رادھا (آتما) جس وارفتگی اور سپردگی سے کرشن (برہمن) کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کافیوں میں سسی (روح) اپنے پنوں (محبوب ازلی) کے فراق میں نالہ کناں ہے۔

تصریحات مندرجہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ نے فلاسفہ یونان سے لوگس کا تصور لیا جو منصور حلاج کے ھُوَ ھُوَ، ابن عربی کی حقیقت محمدیہ، قطب الاقطاب، الجیلی کے انسان کامل اور مجددیہ کے قیم کی صورت میں بار بار ابھرتا رہا۔ پارمی نائڈیس کا وجود اور افلاطون کی حقیقی اور ظاہری عالم کی دوئی، حسن ازل اور عشق حقیقی کا تصور، فیثا غورس کا مادے کو شر کا مبدء سمجھنے کا خیال نو اشراقیت کے واسطے سے تصوف میں داخل ہوا۔ فلاطینوس سے کامل احدیت، فصل و جذب تجلی و اشراق، عقول و نفوس، تنزل و صعود، اشراق و کشف اور عقل پر وجدان کی فوقیت کے تصورات لیے گئے۔ مجوسیوں کا نظریہ نور شیخ الاشراق کے واسطے سے تصوف میں شامل ہوا۔ بدھ مت اور مانویت سے رہبانیت، زاویہ نشینی، نفس کشی، نفی خودی، قبر پرستی، تبرکات پرستی، گرو اور چیلے کا ادارہ اور مالا جپنے کا طریقہ لیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات اور مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات میں کیا فرق ہے۔ یاد رہے کہ اخلاقیات لازماً متعلقہ الٰہیات ہی سے متفرع ہوتی ہے۔

تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات	مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات
1- ذات بحت، برہمن، حقیقت کبریٰ یا تاؤ کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اسے کائنات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔	1- خدا، یہواہ، ایشور یا شان گی کائنات سے ماوراء ہے علیحدہ ہے۔
2- ذات بحت غیر شخصی ہے۔	2- خدا شخصی ہے۔
3- کائنات کا ذات بحت سے اس طرح صدور ہوا جیسے آفتاب سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔	3- خدا نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا۔
4- مادہ ذات بحت سے علیحدہ موجود نہیں ہے۔	4- مادہ خدا سے علیحدہ موجود ہے۔

5- رُوحِ انسانی یا آتما برہمن یا رُوحِ کُل کا جزو ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے وہ معرفت نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے ماخذِ حقیقی میں جذب ہو جاتی ہے۔

6- جنت، دوزخ یا سُورگ اور نرک مذہبی مفہوم میں موجود نہیں ہے۔ انسانی روح کا ارتقاء فنافی اللہ پر ختم ہو جاتا ہے۔

7- مادہ شر کا مبدء ہے اس لیے طالب حق تمام مادی اشیاء سے نفور ہوتا ہے۔

8- حقیقت باطنی ہے اہل ظاہر اسے نہیں پا سکتے۔

9- انسان مجبورِ محض ہے۔

10- حسنِ ازل سے عشق کر کے انسان نفی خودی اور فنافی المحبوب پر قادر ہوتا ہے۔

11- وقت کی گردش دولابی ہے۔ کائنات کا نہ آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔

12- انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ رُوح کو مادے کے شر اور آلودگی سے نجات دلائے۔ اس کے لیے نفی خودی، نفس کشی، فاقہ، مراقبہ، استغراق اور تزکیہ نفس ضروری ہیں۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔

5- رُوحِ انسانی خدا کی مخلوق ہے۔ موت کے بعد رُوح اپنا مستقل وجود برقرار رکھتی ہے۔

6- جنت دوزخ ظاہری مفہوم میں موجود ہیں۔ انسان اپنے اعمال کی رعایت سے ان میں جائے گا۔

7- مادہ شر کا ماخذ نہیں ہے۔ مادی لذائذ سے متمتع ہونا جائز ہے۔

8- شریعت ظاہر ہے اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔

9- انسان فاعلِ مختار ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔

10- نیک اعمال کے لیے خوف خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی چاہیے وہ اس کے عشق سے بے نیاز ہے۔

11- وقت کی حرکت مستقیم ہے۔ کائنات کا آغاز بھی ہوا اور انجام بھی ہوگا۔

12- انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی احکام کی پابندی کر کے خدا کی رضا حاصل کی جائے تا کہ موت کے بعد جنت یا سورگ میسر آ جائے۔ جو شخص شرعی احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے ظاہری نیک اعمال داخلی نیکی کے شواہد ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات اور تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات میں بُعد المشرقین ہے۔ تصوف ایک مستقل نظامِ فکر و عمل ہے جسے مذہب کا جز نہیں سمجھا جا سکتا۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو مفہوم ہوگا کہ تصوف مذہب سے زیادہ فلسفے سے قرین ہے۔ وجود مطلق اور ذاتِ بحت کے تصورات یونانی مثالیت سے ماخوذ ہیں۔ مثالیت پسندوں اور صوفیوں میں شروع ہی سے اتحادِ فکر و نظر رہا ہے۔ دونوں میں فرق محض یہ ہے کہ مثالیت سراسر نظریاتی اور عقلیاتی ہے جس میں وجود مطلق کے اثبات کے لیے منطقی دلائل دیئے جاتے ہیں۔ جب کہ تصوف ذاتِ احد یا وجودِ مطلق کے ساتھ ذوقی و قلبی اتحاد و اتصال قائم کرنے کا نام ہے۔ فیثاغورس، پارمی نائڈلیس اور افلاطون سے لے کر لائب نز، شوپنہائر، شیلنگ، ہیگل، برگساں اور وائٹ ہیڈ تک مثالیت پسندوں نے کسی نہ کسی صورت میں کائنات کو باشعور مانا ہے۔ اور اس شعور کو سریانی سمجھا ہے۔ صوفیہ بھی اسی ہمہ گیر کائناتی شعور میں کھو جانے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔

یہ کہ عشق ایک مرض ہے!

قدیم زمانے میں لوگ عشق کو جنون اور سودا سے تعبیر کرتے تھے۔ بوعلی سینا اپنی مشہور کتاب ''قانون'' میں عشق کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:۔

''عشق ایک وسواسی مرض ہے جو مالیخولیا سے مشابہ ہے۔ اس مرض میں انسان کو بعض حسین صورتوں میں یا خوش شمائل لوگوں کا دھیان ہو جاتا ہے۔

عشق کی علامات ہیں آنکھوں کا دھنس جانا اور خشک ہو جانا، آنسو نہیں نکلتے، پلکیں بار بار جنبش کرتی ہیں گویا کسی لذیذ چیز کو دیکھ رہی ہیں۔ اس مرض میں انسان دوسرے سے بیگانہ اور منقطع ہو جاتا ہے نہ کسی کے پاس اٹھتا بیٹھتا ہے نہ کسی سے ملنا گوارا کرتا ہے۔ خوشی اور ہنسی کے موقع پر غم محسوس کرتا ہے اور گریہ سے اس کی حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ خصوصاً جب کوئی اچھی غزل سنتا ہے یا ہجر و وصال کا ذکر ہو تو وہ اپنے آپ پر قابو نہیں رکھ سکتا۔ اسے نیند کم آتی ہے آرام کی طرف زیادہ میلان نہیں رہتا۔ اس کا مرض یکساں حالت میں نہیں رہتا نہ کسی قاعدے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے سامنے جب اس کے محبوب کا نام لیا جائے یا اس کا ذکر کیا جائے تو اس کی نبض اور حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ اگر اسے محبوب سے ملاقات کا موقع میسر آ جائے تو بھی دفعتہً یہی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ دین اور شریعت کے مطابق حلال طریقے سے عاشق اور محبوب کو ملا دیا

جائے۔ اس سے بگڑی ہوئی صحت اور زائل شدہ قوت عود کر آتی ہے۔ شدتِ عشق کے باعث ضعف قوئی اور بخار مزمن، دبلا پن اور کمزوری کے عوارض پیدا ہو جاتے ہیں جو حصول محبوب کے بعد دُور ہو جاتے ہیں۔ ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت اوہام نفسانیہ کی مطیع ہوتی ہے۔"

مولوی رومی نے مثنوی میں ایک قصہ بیان کیا ہے کہ ایک بادشاہ کسی کنیز پر عاشق تھا۔ کنیز ایک زرگر پر فریفتہ تھی اور اس کے فراق میں گھل گھل کر نیم جان ہو رہی تھی۔ شاہی طبیب نے مشورہ دیا کہ اسے زرگر سے ملا دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ کنیز کی صحت بحال ہو گئی لیکن طبیب نے زرگر کو ایسی دوا پلا دی کہ جس سے وہ کمزور اور دبلا ہو گیا۔ کنیز اس سے نفرت کرنے لگی اور بادشاہ کی مراد پوری ہو گئی۔ اس حکایت میں بوعلی سینا کے طریق علاج کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ غزل الغزلات میں ایک حسین چرواہی کی حسرت ناک یادوں کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ ایک بادشاہ اس پر فریفتہ ہو گیا اور اسے اپنے محل میں لے گیا۔ یہ لڑکی ایک چرواہے کے دامِ محبت میں گرفتار تھی۔ محل کی زندگی اور عیش و عشرت کے تمام لوازم اس کے دل سے اپنے محبوب کی یاد کو محو نہ کر سکے۔ وہ عالمِ خیال میں اپنے محبوب سے باتیں کرتی ہے۔

"میرا محبوب میرے لیے دستہ مُر ہے
جو رات بھر میری چھاتیوں کے درمیان پڑا رہتا ہے
دیکھ تو خُوبرو ہے میری پیاری، دیکھ تو خوبصورت ہے
تیری آنکھیں دو کبوتر ہیں
میں شارون کی نرگس
اور وادیوں کی سوسن ہوں
جیسا سیب کا درخت بن کے درختوں میں
ویسا ہی میرا محبوب نوجوانوں میں ہے
کششش سے مجھے قرار دو۔ سیبوں سے مجھے تازہ دم کرو کیوں کہ میں عشق کی بیمار ہوں۔"

شیکسپیئر عاشق اور پاگل میں فرق نہیں کرتا۔ نیٹشے کہتا ہے:۔

"جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں دینا چاہیے کیوں کہ حالت جنون میں کوئی شخص اپنے مستقبل کے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا"۔

جنون عشق اور سودائے عشق کے مضامین سے فارسی اور اردو شاعروں کے دیوان بھرے پڑے ہیں۔

افتادہ بپا زلف سمن سائے تو از چیست
دیوانہ منم سلسلہ درپائے تو از چیست (قاآنی)

علاج کرتے ہیں سودائے عشق کا میرے
خلل پذیر ہوا ہے دماغ یاروں کا (غالب)

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل
کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا (غالب)

ہے سنگ پر براتِ معاشِ جنونِ عشق
یعنی ہنوز منتِ طفلاں اٹھائیے (غالب)

عشق آمد از جنوں بر دمندم کرد وارستہ ز صحبتِ خرد مندم کرد
آزاد ز بندِ دیں و دانش گشتم تا سلسلۂ زلف کسے بندم کرد
(کوکلتاس)

تحلیلِ نفسی کے طلباء کے خیال سے عشقِ جنوں پرور میں وہ شخص مبتلا ہوتے ہیں جو بچپن میں ماں باپ کی شفقت اور محبت سے محروم رہتے ہیں۔ آغازِ شباب میں جو پہلا شخص ان سے مہر و محبت سے پیش آئے وہ اسی پر بری طرح فریفتہ ہو جاتے ہیں۔ Calf-love کی یہی توجیہ کی گئی ہے۔ سارجنٹ کا نظریہ یہ ہے کہ جب کسی عاشق کو اس کی محبوبہ دھتا بتا دیتی ہے تو اس کے غم والم کا سبب ناکامی محبت نہیں ہوتی بلکہ وہ ٹھیس ہوتی ہے جو اس کی انا کو لگتی ہے۔ اس کے خیال میں ہر قسم کی محبت کی تہ میں اپنی ہی ذات کی محبت مخفی ہوتی ہے۔ ہم حقیقی لوگوں سے پیار نہیں کرتے بلکہ ان لوگوں سے پیار کرتے ہیں جنہیں خود ہمارے تخیل نے خلق کیا ہو۔ فرائڈ کے خیال میں جب اظہار جنس کے مناسب مواقع میسر

نہ آ سکیں تو انسان خللِ نفس کا شکار ہو جاتا ہے جس کی ایک علامت عشق بھی ہے۔ راقم کے خیال میں عشق عین فطری تقاضا ہے لیکن اس بات کی وضاحت سے پہلے عشق کی روایاتی صورتوں کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس سے مفہوم ہوگا کہ عشق کن احوال و ظروف میں مریضانہ رنگ اختیار کرتا رہا ہے۔

روایتی عشق کی دو معروف صورتیں ہیں:

1- عشقِ حقیقی 2- عشقِ مجازی

موخر الذکر میں رومانوی اور ہم جنسیاتی عشق شامل ہیں۔ سب سے پہلے ہم عشقِ حقیقی کو لیں گے۔

عشقِ حقیقی کے تصور کا آغاز افلاطون کی مثالیت پسندی سے ہوا تھا۔ اس نے حقیقت کبریٰ کو یا عین العیون کو حُسنِ ازل کا نام دیا تھا، جو اس کے خیال میں تمام حسن و جمال کا مبدء و ماخذ ہے۔ ارسطو نے اپنے استاد کے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ کائنات کی تمام اشیاء عین العیون کی طرف کشش محسوس کرتی ہیں اور اپنی تکمیل کے لیے اس کشش کی محتاج ہیں۔ فلاطینوس نے افلاطون کے نظریے کی نئے سرے سے اشراقی ترجمانی کی اور جذب و فصل یا صعود و تنزل کا تصور پیش کیا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسانی روح کا صدور رُوحِ کل اور عقلِ کل کے واسطوں سے ذاتِ احد سے ہوا ہے۔ عالم رنگ و بو میں آ کر روح مادے کی قید میں گرفتار ہوگئی ہے اور ہر وقت اپنے اصل کی طرف لوٹ جانے اور اس سے دوبارہ متحد ہونے کے لیے برقرار رہتی ہے۔ تعق و تجرید سے روح مادی علائق سے آزاد ہو کر ماخذ اول کی طرف پرواز کر جاتی ہے۔ فلاطینوس نے حسن ازل کی کشش کو عشق کا نام دیا۔ عشق کا یہ توفلاطونی نظریہ صوفیہ وجودیہ کے افکار میں بار پا گیا۔ مولانا روم نے اس کی ترجمانی شرح و بسط سے کی ہے: ؎

خوبرویاں آئینۂ خوبی او — عشق ایشاں عکسِ مطلوبی او
ہم باصلِ خود رود ایں خدوخال — دائما در آب کے ماند خیال
جملہ تصویر است عکسِ آبِ جُوست — چوں بمالی چشم خُود خُود جملہ اوست

(تمام حسین اس کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدوخال اپنے اصل کی طرف چلے

جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب صورتیں آب جُو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ کو ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔)

فلاطینوس کے اشراقیت نو کے اثرات مسیحی اور مسلمان صوفیہ پر بڑے گہرے اور دُوررس ہوئے اور ان کے واسطے سے شاعری اور ادبیات میں نفوذ کر گئے۔ عطار، سنائی، محمود شبستری، رومی، ابن الفارض، حافظ شیرازی، مرزا غالب، خواجہ غلام فرید، بلھے شاہ وغیرہ کے کلام میں ان اثرات کی واضح جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ مسلم صوفیوں نے عشقِ حقیقی کے اظہار کے لیے عشقِ مجازی کا پیرایۂ بیان اختیار کیا اور کہا کہ انسان کے حسن و جمال میں بھی محبوب حقیقی کا حسن جلوہ گر ہے۔ اس لیے کسی حسین شخص سے عشق کرنا گویا بالواسطہ محبوب حقیقی سے ہی محبت کرنا ہے۔ عشقِ مجازی ضروری مرحلہ ہے جسے طے کیے بغیر کوئی سالکِ عشقِ حقیقی کی راہ پر گامزن نہیں ہوسکتا۔ اس جواز نے کمزور طبائع پر ہوا و ہوس کے دروازے کھول دیے۔ علمائے نفسیات تو عشقِ حقیقی کو بھی جنسی الاصل قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر فارسٹھ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا[1] ہے:

"تصوف کو فنا فی المعبود ہونے کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے مراقبے اور استغراق سے کام لیا جاتا ہے تاکہ رُوح رُوحِ کُل میں جذب ہو کر فنا ہو جائے اور ایک میں مٹ کر ایک ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے صوفیہ زاویہ نشینی اور فاقہ کشی کرتے ہیں۔ جب ایک صوفی طویل مدت تک فاقے کرتا ہے اور گوشہ نشینی کی زندگی گذارتا ہے تو اس کے دبے ہوئے جنسی جذبات سلگتے رہتے ہیں۔ ان کی تسکین کے لیے وہ معبود کو اپنا محبوب سمجھ لیتا ہے اور اس کا ذکر اس شیفتگی اور وارفتگی سے کرتا ہے جو عاشق سے خاص ہے۔ اُس پر وجد و حال طاری ہو جاتا ہے۔ صوفیہ کی عشقیہ شاعری دوسرے شعراء کے کلام کی طرح اپنے جنسی ماخذ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ کلیسائے روم کی نوجوان راہبات جناب مسیح کا ذکر اُسی ازخود رفتگی سے کرتی ہیں جیسے ایک عورت اپنے محبوب کا ذکر کرتی ہے۔ وہ اپنے

1. Psychology and religion

آپ کو جناب مسیح یا آسمانی دولہا کی عروس فرض کر لیتی ہیں اور اس کے وجود میں اپنا وجود ضم کر دینا چاہتی ہیں"۔

میراں نے اپنے بھجنوں میں کرشن سے اسی نوع کے والہانہ عشق کا اظہار کیا ہے۔ گیتا گوبندا میں رادھا اور کرشن کی مواصلت کا ذکر نہایت نفیس پیرایے میں کیا گیا ہے۔ مسیحی آباء کے سوانح میں ایسے واقعات کثرت اور تواتر سے ملتے ہیں جو تجرد اور فاقہ کشی کے اثرات کے ثبوت میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ فلابیر نے اپنی کتاب "ترغیبات ولی انتھونی" میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ روننیس نے ایک راہب کا قصہ بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک تیرہ و تاریک رات تھی۔ نوجوان راہب کی گپھا کے باہر طوفان رعد و باراں پھٹ پڑا۔ مراقبے میں بیٹھا ہوا راہب دیکھتا کیا ہے کہ ایک جادو نگاہ حسینہ نیم عریانی کی حالت میں اس کے سامنے کھڑی ہے اور پناہ مانگ رہی ہے۔ اس کے حسن کی تجلیوں نے گپھا کو منور کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر راہب ضبط نہ کر سکا اور بازو پھیلا کر بے اختیار آگے بڑھا لیکن وہ چھلاوے کی طرح نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ فی الاصل یہ سب راہب کے واہمے کا کرشمہ تھا جسے اُس کے دبے ہوئے جنسی جذبے نے خلق کیا تھا۔ راہب دیوانہ وار لپک کر گپھا کے باہر گیا اور بزعمِ خود اس حسینہ کے تعاقب میں گاؤں کی طرف چلا۔ جب اُسے اپنی غلط فہمی کا احساس ہوا تو اپنے بھڑکے ہوئے طوفانی جذبات کی تسکین کے لیے اس نے آگ کی ایک بھٹی کے شعلوں میں چھلانگ لگا دی۔ اناطول فرانس نے اپنی کتاب "تائیس" میں ایک راہب مفنوتیس کی گراوٹ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ شیخ علی ساری عمر مجرد رہے تھے۔ اپنے متعلق لکھتے ہیں کہ گیارہ سال تک خدا نے مجھے شادی کے خطرے سے محفوظ رکھا۔ پھر تقدیر کا کرنا ایسا ہوا کہ کسی نے میرے سامنے ایک عورت کے حسن و جمال کی تعریف کی اور میں غائبانہ اس پر فریفتہ ہو گیا۔ پورا ایک برس جنون عشق مجھ پر اس طرح مسلط رہا کہ میرا مذہب خطرے میں پڑ گیا۔ آخر خدا نے مجھ پر کرم کیا اور اس دیوانگی سے نجات دلائی۔ ظاہراً سارے تجرد گزین صوفیہ شیخ علی جیسے بلند کردار نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے ان کی اکثریت عشق مجازی کے پل صراط پر سے کٹ کٹ کر گرتی رہی۔ عطار نے اپنی مثنوی منطق الطیر میں شیخ صنعان کا واقعہ لکھا ہے جو بڑے زاہد مرتاض تھے۔ بڑھاپے میں ایک مجوسی حسینہ پر عاشق ہو گئے اور خرقہ زہد و سلوک اتار پھینکا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ پاک

مشربِ صوفیہ کو عشقِ حقیقی نے علوِ نظر اور وسعتِ قلب کی دولت سے مالا مال کیا اور وہ کبر و نخوت اور نفرت و تعصب سے آزاد ہو کر سب انسانوں سے بلالحاظِ مذہب و ملت رواداری کا برتاؤ کرنے لگے ہے

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما

اے طبیب جملہ علت ہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما

اے تو افلاطون و جالینوس ما

عشق کی دوسری معروف قسم رومانی ہے۔ دورِ وحشت میں انسان رومانی عشق سے ناواقف تھا۔ آج کل کے افریقہ اور آسٹریلیا کے وحشیوں کی طرح وہ بھی جنسی ملاپ میں کسی قسم کا تکلف یا حجاب محسوس نہیں کرتا تھا۔ کھانے پینے کی اشیاء کی طرح عورت سے بھی مل کر تمتع کیا جاتا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد انسانی معاشرہ وجود میں آیا۔ مرد اپنی املاک اپنے حقیقی فرزند کو ورثے میں دینا چاہتا تھا۔ اس لیے وہ اپنی بیوی کی کڑی نگرانی کرنے لگا۔ اس سے عصمت و عفت کے تصور نے جنم لیا اور حرم اور پردے کا آغاز ہوا۔ بعض علمائے جنسیات کہتے ہیں کہ عورت کی ستر پوشی مرد کے جذبہ حسد کی تخلیق ہے۔ ویسٹر نے نسوانی حیا و شرم پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ موجودہ وحشی قبائل کی طرح زرعی انقلاب سے پہلے بھی عورتیں اپنی ستر پوشی کو غیر ضروری سمجھتی تھیں۔ اس کے خیال میں مرد نے اپنی عورت کو دوسروں کے دستِ ہوس سے بچانے کے لیے اسے ستر پوشی پر مجبور کیا تھا۔ اسی طرح لباس اور بالواسطہ شرم و حیا اور ناز و ادا بھی مرد کے جذبہ حسد ہی کی مرہونِ منت ہیں۔ جب عورت نے ستر پوشی شروع کی تو مرد میں جذبۂ تجسس پیدا ہوا جو رفتہ رفتہ جنسی کشش کی جان سمجھا جانے لگا۔ ستر پوشی کے نتائج بڑے دور رس ہوئے۔ سٹینلے اور ایلین اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یہ امر یقینی ہے کہ مذہب، آرٹ اور زندگی کے بہترین عناصر کی کشش کا ماخذ جنسی جذبہ ہے جو بتدریج پھیلتا چلا گیا۔ غالباً پہلے پہل عورت کے حجاب اور جھجک نے ان احساسات کو جو اعضائے جنس سے وابستہ تھے پھیلا کر جانوروں میں کود پھاند اور انسان میں ملاعبت کو جنم دیا۔

اس جذبے کے بے محابا اظہار میں رکاوٹ پیدا ہوئی تو رنگ، کلغیاں اور جنسی ملاپ کے موسموں کا جوش و خروش ظاہر ہونے لگا۔ انسانی بدن کے بعض حصوں کے ڈھانکنے سے احساس جمال آنکھوں، بالوں، چہرے کے خدوخال، رنگ اور لباس کی جانب منتقل ہو گیا۔ وحشیوں کے ناچ اور لباس کی تراش خراش بھی جنسی جذبے کے پھیلاؤ کی نشاندہی کرتے ہیں۔"

(اقتباس از نفسیاتِ جنس ہیولاک ایلس)

آج بھی ایسے وحشی قبائل موجود ہیں جن کے ہاں زرعی انقلاب برپا نہیں ہوا اس لیے ان میں ستر پوشی، شرم و حیا اور عشق و محبت کا نشان نہیں ملتا۔ ایک دفعہ ڈارون نے افریقہ کی سیاحت کے دوران میں چند برہنہ حبشی عورتوں پر رحم کھا کر انہیں ریشمی کپڑے کا ایک تھان دیا تاکہ اس سے وہ اپنے ستر ڈھانپ لیں۔ دوسرے دن دیکھتا کیا ہے کہ ان عورتوں نے اس کے دیئے ہوئے کپڑے کو پھاڑ پھاڑ کر اس کی پٹیاں بنا لیں اور ان سے اپنے دست و بازو سجا لیے اور بدستور سابق مادر زاد برہنہ اس کے سامنے آ گئیں۔ رومانی عشق کششِ نامعلوم اور احساس نارسائی کی تخلیق ہے۔ چنانچہ ایسے ماحول میں جہاں عورتیں برہنہ ہوں اور جہاں جنسی ملاپ پر کوئی روک ٹوک نہ ہو عشق و محبت کا جذبہ نہیں پنپ سکتا۔ بہرحال زرعی انقلاب کے بعد بھی صدیوں تک بارآوری اور زرخیزی کے مذاہب میں قدیم جنسی آزادی کی روایت باقی رہی۔ قدیم بابل، مصر، فنیقیہ، یونان، ہند اور روما میں زرخیزی کی دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بڑے جوش و خروش سے کی جاتی تھی۔ اسیس، افرودائیتی، وینس، اُما وغیرہ کے مندروں میں ہزاروں جوان دیوداسیاں رہتی تھیں جنہیں ان کے والدین چڑھاوے کے طور پر بھینٹ چڑھاتے تھے۔ یہ دیوداسیاں یا مقدس کسبیاں چاندی کے چند سکوں کے عوض زائرین کے ساتھ خلوت میں جاتی تھیں۔ ان کی کمائی پروہت بٹورتے تھے۔ بقول برٹرنڈ رسل بعد کی کسبیاں انہی دیوداسیوں کی جانشین تھیں۔ اس زمانے میں جنسی ملاپ کو جزو عبادت خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عقیدہ عام تھا کہ مندروں میں جنسی ملاپ کرنے سے اراضی کی زرخیزی کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ نتائج کے لحاظ سے کشاورزی اور جنسی ملاپ کو ایک ہی نوعیت کے فعل سمجھا جاتا تھا۔ فصلیں بونے اور کاٹنے پر شاندار تہوار منائے جاتے تھے جن میں عورتیں مردل کر ناچتے تھے۔ ان مواقع پر

جنسی ملاپ کی پوری آزادی حاصل تھی۔ اس کے ساتھ کسی قسم کا احساس گناہ وابستہ نہیں تھا۔ جنسی جذبے کے اظہار کے ساتھ گناہ کا احساس یہودیت اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ وابستہ ہوا۔ ان حالات میں رومانی عشق نمود پذیر نہیں ہو سکتا تھا۔ قدیم اساطیر اور داستانوں میں دیوتاؤں اور سلاطین کے معاشقوں کا ذکر آتا ہے۔ لیکن ان میں رومانیت کا رنگ دھیما ہے۔ ہوس کا جذبہ غالب ہے مثلاً زیس دیوتا کسی حسینہ پر عاشق ہو جاتا ہے تو اسے بھگا لے جاتا ہے۔ کلیوپیٹرا سیاسی اغراض کی تکمیل کے لیے جولیس سیزر اور انٹنی سے معاشقے کرتی رہی۔ یہی رامیس اور میسالینا کے معاشقے فسق و فجور کی بدترین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ قدیم بت پرست اقوام کی جنسی آزادی کا خاتمہ یہودیت اور عیسائیت کے ہاتھوں ہوا۔ پال ولی کے زمانے تک کورنتھ کی یونانی ریاست میں جنسی ملاپ کا بازار گرم تھا۔ قیاصرہ روم نے عیسائیت قبول کی تو کارنتھ کے مندروں کو منہدم کرا دیا۔ مسیحی اولیاء جنسی اختلاط کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جیروم ولی کا قول ہے:

"جنسی ملاپ کے تصور ہی سے کسی دوشیزہ کی بکارت زائل ہو جاتی ہے"۔

مصر میں رہبانیت کو فروغ ہوا تو جنسی جذبے کے ساتھ گناہ اور جرم کے احساسات شدید تر صورت اختیار کر گئے۔ یہ احساسات آج بھی جنسی آزادی کے باوجود مغرب میں باقی و برقرار ہیں۔ ایران میں مانی اور ہندوستان میں بدھ نے جنسی اختلاط کو انسانی مصائب کا سب سے بڑا سبب قرار دیا۔ بدھ مت کی اشاعت خراسان سے لے کر چین تک اور جنوب مشرقی ایشیاء کے ممالک میں ہوئی اور ہر کہیں جنسی اختلاط کو مکروہ سمجھا جانے لگا۔ تیسری چوتھی صدی بعد از مسیح میں مغرب اور مشرق کے اکثر ممالک میں جاگیرداری نظام صورت پذیر ہونے لگا اور شدہ شدہ ہر کہیں راسخ ہو گیا۔ یہی وہ نظام معاشرہ ہے جس میں مرد اور عورت کے درمیان کھچی ہوئی دیواریں سنگین حصاروں کی شکل اختیار کر گئیں اور رومانی عشق کا آغاز ہوا۔ رومیوں کے دور اقتدار میں فرانس اور ہسپانیہ کی مقامی بولیوں میں جنگ و جدال، شجاعت و حماست اور عشق ناکام کے جو قصے بیان کیے جاتے تھے وہ رومان کہلانے لگے۔ رومانی عشق کی اصطلاح انہی قصوں سے یادگار ہے۔ رومانی عشق کا فروغ تحریک جوانمردی کی اشاعت سے وابستہ ہے جو مسلمانوں کے دور تسلط میں شام اور اندلس میں شروع ہوئی۔ عربی میں اسے فتوت کہتے تھے اور اس کے ارکان کو

فتیان کہا جاتا تھا۔ فتیان جناب امیر علیؑ ابن ابی طالب کو ان کی شجاعت، عالی ظرفی اور وسعت قلب کے باعث اپنے لیے مثالی نمونہ سمجھتے تھے۔ عنترہ بن شداد، صلاح الدین ایوبی اور رکن الدین بیبرس بندوق داری کے شجاعانہ کارنامے بھی ذوق و شوق سے بیان کرتے تھے۔ فتیان کی ڈھالوں اور لباس پر خاص قسم کے خانوادی نشانات کھدے ہوتے تھے جن سے وہ پہچانے جاتے تھے۔ وہ عورت کی عزت و تکریم کرتے تھے اور اپنی محبوبہ کے حسن و نسائیت کی تقدیس میں غلو کرتے تھے۔ اپنے آپ کو اپنی محبوبہ کا اہل ثابت کرنے کے لیے نمایاں کارنامے انجام دیتے تھے۔ اندلس میں معتمد اور رمیکیہ، عبدالرحمٰن اور حبیبہ اور ابن حزم کے عشق کی داستانیں زبان زد خاص و عام تھیں۔ مثال کے طور پر ہم ابن حزم کی ناکام محبت کی خودنوشت داستان پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

"میرے باپ کے قصر میں ایک لڑکی رہتی تھی جس نے ہمارے ہی گھر میں پرورش پائی تھی۔ جب وہ لڑکی سولہ برس کی ہوئی تو حسن و جمال، ذہانت و لیاقت اور شرم و حیا میں کوئی دوشیزہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ وہ خوشامد اور تمسخر سے خفا ہو جاتی تھی۔ اس کا حسن اگرچہ ہر دل کو مغلوب کیے ہوئے تھا لیکن کسی کی اتنی مجال نہ تھی کہ اپنا عشق جتا سکتا۔ وہ مغرور تھی اور کسی پر مہربانی کا اظہار کرنے میں بھی بے حد محتاط تھی۔ اسے چنگ بجانے میں کمال حاصل تھا۔

میرا شباب کا دور تھا۔ میں ہمہ تن اسی کا ہو رہا۔ اُسے باتیں کرتے ہوئے سنتا مگر اس وقت جب کہ اور لوگ بھی اس کے پاس ہوتے تھے۔ میں دو برس تک اسی دھن میں رہا کہ کہیں تنہائی میں اس سے بات کرنے کا موقع ملے۔ ایک دن ایک تقریب تھی۔ دن کا کچھ حصہ قصر میں بسر کر کے تمام مستورات ایک ایسے مقام پر جا کر بیٹھ گئیں جہاں سے قرطبہ کا شہر اور اس کے مضافات اچھی طرح دکھائی دیتے تھے اور درخت بیچ میں حائل نہ تھے۔ میں بھی وہیں چلا گیا اور اس محراب کے قریب پہنچا جہاں یہ حسینہ کھڑی تھی۔ لیکن جب اس نے مجھے قریب دیکھا، تو جھٹ دوسری محراب میں جا کھڑی ہوئی۔ میں بھی اس کے پیچھے گیا مگر وہ کتراتی رہی۔ میری

محبت کا احوال اسے معلوم ہوگیا تھا کیوں کہ عورتیں مردوں کا عشق معلوم کرنے میں ایسا ہی ملکہ رکھتی ہیں جیسے ایک بدّو رات کے وقت صحرا میں منزل کی لیکھ معلوم کرنے میں مشاق ہوتا ہے۔ بعض بڑی بوڑھیوں نے اس سے جو سب کے دل کو عزیز تھی کہا کہ کچھ گاؤ۔ اس نے چنگ اٹھا کر اس کے پردوں کو اپنی نازک انگلیوں سے درست کیا۔ اس کیفیت سے اس کا حُسن میری نظروں میں دوبالا ہوگیا۔ پھر اُس نے چنگ پر عباس بن حنیف کے اشعار گا کر سنائے:۔

"مجھے سوائے اپنے ماہِ تاباں کے دوسرے کا خیال نہیں
وہ نازک اندام جو محل کی سیاہ دیواروں کے پیچھے غائب ہوتی نظر آئی ہے
حسن وخوبی اس میں سرتاپا موجود ہے
اس کا چہرہ گوہرِ آب دار ہے۔ اس کا جسم نرگس ہے اس کا سانس خوشبو ہے۔
اور نور کا وہ ایک چشمہ ہے شربتی رنگ کا جوڑا گلے میں ہے
سبک رفتاری کا یہ عالم ہے کہ نازک سے نازک چیز بھی پاؤں کے تلے دب کر ٹوٹ نہیں پاتی"

کچھ عرصے کے بعد ہم نئے محل سے قصر بلاط مغیث میں چلے آئے۔ ہشام الموید نے ہمیں قید کر دیا اور ہمارا خاندان بالکل تباہ ہوگیا۔ وہ حسینہ بھی ہم میں نہ رہی۔ ایک دن مدت کے بعد میں نے اسے ایک عزیز کے جنازے پر دیکھا۔ اس کی صورت دیکھتے ہی مجھے اپنا گذشتہ زمانہ اور عشق کی ابتدا یاد آ گئی۔ اس حال میں میں نے یہ شعر کہے:

(یہ ایک مردے کا ماتم کر رہی ہے جس کی لوگ بڑی عزت کرتے تھے۔
لیکن جو شخص اب تک زندہ ہے اسے کہیں زیادہ اس کے آنسوؤں کی ضرورت ہے۔
یہ ایک ایسے انسان کو رو رہی ہے جو قدرتی موت مرا ہے لیکن مجھ بدنصیب کے لیے اس کے دل میں رحم نہیں ہے۔)

جوانمردی کی تحریک مغربی ممالک میں Chivalry کے نام سے پھیلی۔ فتی کو Knight کہا گیا۔ جو اپنی ڈھالوں پر خانوادی نشانات بنانے لگے۔ نائٹ عام طور پر کسی اونچے خاندان کی دوشیزہ سے محبت کا دعویٰ کرتے اور اس کے رُومال کو نشان بنا کر جنگی اکھاڑوں میں اترتے تھے۔ برطانیہ کے شاہ آرتھر کی ملکہ گینور اور سرلانسیلاٹ کا رومان مشہور ہے۔ رومانی عشق حسرت نصیبی، ضبط نفس اور محرومی پر مبنی ہوتا تھا۔ تحریک جوانمردی نے رومانی عشق کے ساتھ پاکیزگی، ایثار اور عفت کے تصورات وابستہ کر دیے اور اسے افلاطونی عشق کا نام بھی دیا گیا۔ لیکن اوراق آئندہ میں ہم دیکھیں گے کہ افلاطونی عشق رومانی عشق سے مختلف ہے۔ بہر صورت رومانی عشق میں ہوا و ہوس کا دخل ناگوار سمجھا جانے لگا۔ شیکسپیئر نے اپنی ایک نظم "وینس اور اڈونس" میں عشق اور ہوس میں امتیاز کرتے ہوئے کہا ہے:

"عشق اس طرح سکون بخشتا ہے جیسے مینہ برسنے کے بعد دھوپ چمکنے لگے۔
ہوس کا اثر ایسا ہے جیسے دھوپ کے بعد طوفان پھٹ پڑے۔
عشق کی بہار جاوداں ہے۔
ہوس وہ جاڑا ہے جو بہار کے دوران میں نمودار ہوتا ہے۔
عشق سے اکتاہٹ نہیں ہوتی جب کہ ہوس پُرخوری سے مرجاتی ہے۔
عشق صداقت ہے۔
ہوس سراسر دروغ"۔

ابن خلدون نے کہا ہے کہ عشق اور شراب شعر گوئی میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔ دنیا کی عظیم شاعری عشقِ ناکام یا رومانی عشق ہی کی رہینِ احسان ہے۔ شیکسپیئر کے سانیٹوں میں اس کی ناکام محبت صاف دکھائی دیتی ہے جو اسے میری فٹن سے تھی۔ دانتے کی طربیہ خداوندی بطریچے کی ناکام محبت کا فیضان ہے۔ میر تقی میر کے بہتر نشتروں میں اس کی تپش ناتمام نے زہرناکی پیدا کی ہے۔ پٹرارکا کے سانیٹ فیامیٹا کی یاد تازہ کراتے ہیں۔ ہیر وارث شاہ کی بے پناہ تاثیر وارث شاہ کے والہانہ عشق میں مضمر ہے۔

عشق کی تیسری صورت کو ہم جنسی عشق کا نام دیا گیا ہے۔ اس کا آغاز قلقیہ اور

جزیرہ کریٹ سے ہوا، جہاں سے یہ یونان اور ایران میں پھیل گیا۔ قبیلی سدومیت کے لیے رسوائے دہر تھے۔ قدیم یونانیوں نے ہم جنسیت کو ایک معاشرتی ادارہ بنا دیا۔ سپارٹا میں اس کا رواج عام تھا۔ چاہنے والے نوجوان میدانِ جنگ میں ایک دوسرے پر اپنی جانیں قربان کر دیتے تھے۔ ریاست تھیباس کا مشہور جنگی دستہ ایسے ہی عشاق پر مشتمل تھا۔ یونانی اپنی عورتوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور انہیں گھر کی چار دیواری میں مقید رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسبیاں دل بہلانے کے لیے ہوتی ہیں، کنیزیں صحت برقرار رکھنے کے لیے اور بیویاں بچے جننے کے لیے۔ حقیقی جذبہ عشق صرف مردوں کی دوستی کی صورت میں پروان چڑھتا ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمے سمپوزیم میں عشق کا جو اعلیٰ و ارفع تصور پیش کیا ہے وہ ہم جنسی نوعیت ہی کا ہے۔ سمپوزیم میں تمام بحث کرنے والے اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ مردوں کی باہمی محبت عورت کی محبت سے زیادہ پاکیزہ اور روحانی ہوتی ہے۔ لوگوں نے غلطی سے مرد عورت کی پاکیزہ محبت کو عشق افلاطونی کا نام دے دیا ہے۔ یونانی اپنے محبوب مردوں پر فخر کرتے تھے اور ان کی توصیفِ حُسن میں پُر جوش نظمیں لکھتے تھے۔ سقراط اور السی بایدیس کا عشق ضرب المثل بن گیا تھا۔ سقراط نے میدانِ جنگ میں اپنی جان پر کھیل کر السی بایدیس کی جان بچائی تھی۔ اکیلیس اور پرڈکلس کے عشق کا ذکر ہومر نے الیڈ میں کیا ہے۔ افلاطون نے اہل سپارٹا کی تقلید میں اپنی ''جمہوریہ'' میں جس ریاست کا تصور پیش کیا ہے اس میں ہم جنسی عشق کی ترغیب و تشویق دلائی ہے۔ یونانیوں میں ہم جنسی محبت صرف مردوں تک محدود نہیں تھی عورتیں بھی اس میں مبتلا تھیں۔ لزباس کی مشہور شاعرہ سیفو نے اپنی پر جوش عشقیہ نظمیں ایک لڑکی کے فراق میں لکھی ہیں۔ ہم جنسی عشق کا رواج عام تھا۔ فارسی غزل کا مثالی محبوب امرد ہی ہے۔ سلاطین اور امراء خوبصورت لڑکوں کو پاس بٹھاتے اور برملا ان سے اظہار عشق کرتے تھے۔ ایک دفعہ ایک سادہ عذار خوبرو طبیب شاہ عباس صفوی کے دربار میں باریاب ہوا۔ شاہ نے اسے دیکھتے ہی کہا:

ع خویش طبیبے ست بیا تا ہمہ بیمار شویم

نوخیز خوش شکل امرد صوفیہ کی خانقاہوں اور شاعروں کے دیوان خانوں کی زینت سمجھے جاتے تھے۔ ترک غلاموں سے ساقی گری کا کام لیا جاتا تھا اور ان کے حسن و جمال پر شعر کہے جاتے تھے۔ شاہنامہ کے ابتدائی باب کا مصنف دقیقی ایک ترک غلام پر فریفتہ تھا۔

ایک دن شاعر نے کچھ زیادہ ہی جوش سے اظہار مدعا کیا۔ غلام نے غصے میں آ کر دقیقی کا پیٹ خنجر سے چاک کر ڈالا۔ رفتہ رفتہ لفظ ترک معشوق کے مفہوم میں مستعمل ہوگیا اور غمزۂ ترکانہ کی ترکیب فارسی میں رواج پا گئی۔ امیر خسرو۔

ع اے ترک غمزہ زن کہ مقابل نشستہ

افغان اور تیموری سلاطین اس ذوقِ ایران کو اپنے ساتھ ہندوستان لائے عبدالقادر بدایونی نے ان کے معاشقے بیان کیے ہیں۔ ظہیر الدین بابر نے بھی اپنی تزک میں اپنے عزیزوں کے ہم جنسی معاشقوں کا ذکر کیا ہے اور نہایت صاف گوئی سے اپنے عشق کا حال بھی لکھا ہے جو بطور مثال درج ذیل ہے:

"ان ایام میں بابری نام ایک لڑکا لشکر میں رہتا تھا۔ ہمارے ناموں میں عجیب مماثلت پائی جاتی تھی۔ ترکی شعر ۔ "میں اس پر فدا ہوگیا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے عشق میں دیوانہ ہوگیا"۔

اس سے پہلے مجھے کبھی کسی سے عشق نہیں ہوا تھا اور مجھے بالکل معلوم نہیں تھا کہ محبت کا اظہار کن الفاظ میں کیا جاتا ہے۔ اسی حالت شیفتگی میں میں نے چند فارسی شعر لکھے جن میں ایک شعر تھا "میری طرح کوئی عاشق وارفتۂ جنوں، مصیبت زدہ اور عزت باختہ نہیں ہوا خدا نہ کرے تیرے جیسے بے رحم اور بے نیاز حسین سے کسی کا سابقہ پڑے"۔

بعض اوقات اتفاق سے بابری، مجھے ملنے آجاتا اور میری حالت یہ ہوتی کہ شرم اور حجاب کے باعث میں اُس کے چہرے کی طرف نظر بھر کر نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اس حالت میں اسے دلچسپ باتوں سے بہلانے یا اظہار شوق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ذہنی خلجان اور اضطرابِ شوق کے باعث میں اس کے آنے کا شکریہ ادا کرنے سے بھی قاصر رہتا۔ اس لیے یہ تصور نہ کیا جائے کہ مجھ میں اس کے اٹھ کر چلے جانے کا گلہ کرنے کی سکت تھی۔ مجھے یارائے ضبط وحوصلہ نہ تھا کہ معمولی شائستگی سے بھی کام لیتا اور اس کا خیر مقدم کرتا۔ اسی عشق و محبت کی حالت میں ایک دن چند ملازموں کے ساتھ ایک تنگ گلی میں سے گزر رہا تھا کہ معاً بابری سے میری

مٹ بھیڑ ہوگئی۔ اس اتفاقیہ ملاقات سے میری حالت ایسی غیر ہوگئی کہ میرے حواس بالکل معطل ہوگئے۔ نہ مجھ میں اس سے آنکھ ملانے کی ہمت تھی اور نہ میرے منہ سے کوئی بات ہی نکل سکتی تھی۔ خجلت اور گھبراہٹ کے عالم میں اس کے قریب سے گزر گیا۔ اس وقت مجھے صالح محمد کا شعر یاد آ رہا تھا۔ ''میں اپنی جان کو دیکھتا ہوں تو خجل ہو جاتا ہوں۔ میرے ساتھی میری طرف دیکھتے ہیں اور میں دوسری طرف دیکھنے لگتا ہوں''۔ یہ شعر عین میرے حسب حال تھا۔ جوشِ عشق، جنونِ محبت اور مستی شباب سے مجبور ہو کر میں گلی کوچوں، باغوں اور چمنوں میں ننگے سر ننگے پاؤں پھرا کرتا۔ نہ مجھے کسی دوست کا خیال تھا نہ کسی دشمن کی پروا اور نہ مجھے یہ پروا تھی کہ کوئی میری عزت بھی کرتا ہے یا نہیں۔ ترکی شعر ؎ ''جذب و مستی نے مجھے دیوانہ کر دیا اور مجھے یہ بھی معلوم نہ ہو سکا کہ حسینوں پر فریفتہ ہونے والوں کی حالت یہی ہوتی ہے۔ کبھی میں پہاڑوں اور صحراؤں کی خاک چھانتا اور کبھی کوچہ بکوچہ اور چمنوں کی تلاش میں مارا مارا پھرتا۔ میں نہ چل سکتا تھا نہ بیٹھ سکتا تھا نہ قدم اٹھا سکتا تھا''۔

اس واقعہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہم جنسی عشق یا افلاطونی عشق بھی انسان کو ذہن و قلب کی گہرائیوں تک متاثر کرتا ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ بعض صفِ اول کے شاعروں اور ادیبوں نے بھی اس سے ذوقی فیضان حاصل کیا ہے۔ سیفو ورجل، ایونواس، آسکر وائلڈ، شیکسپیئر، آندرے ژید، والٹ وٹمین، پروست وغیرہ نے عشق ہم جنسی کی پُرجوش ترجمانی کی ہے۔ جدید مغربی ہم جنسیت کا نقشہ ریڈ کلف ہال نے اپنے ناول ''تنہائی کا کنواں'' میں بڑی چابکدستی سے کھینچا ہے۔

انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب نے جاگیرداروں کے عہد کی سیاسی، معاشی، اخلاقی اور عمرانی قدروں کو تہ و بالا کر دیا۔ سائنس کے فروغ سے تصوف زوال پذیر ہوگیا اور تصوف کے ساتھ ہی عشقِ حقیقی کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ کارخانوں اور دفتروں میں دوش بدوش کام کرنے سے مرد عورتیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب آگئے کہ کشش نامعلوم اور احساس نارسائی نے دم توڑ دیا۔ والہانہ رومانی عشق ایسے معاشرے میں سرسبز نہیں ہو سکتا

جس میں مرد عورتوں کو میل جول کی آزادی ہو اور سیر و تفریح پر کوئی قدغن نہ ہو۔ صنعتی انقلاب کے بعد جو صنعتی معاشرہ صورت پذیر ہوا ہے اس کی دو ہی صورتیں سامنے آئی ہیں: مغرب کا سرمایہ دارانہ معاشرہ اور اشتراکی معاشرہ۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان میں عشق و محبت کے جذبے نے اظہار کی کیا کیا صورتیں اختیار کی ہیں۔

جدید مغربی معاشرے میں عورت بظاہر آزاد ہو چکی ہے لیکن اس کا مقام پہلے سے بھی پست تر ہو گیا ہے۔ صنعتی انقلاب نے بے شک اسے مرد کی صدیوں کی غلامی سے آزاد کر دیا ہے لیکن اسی آزادی نے اسے ہوس کاری کی زنجیروں میں جکڑ دیا ہے اور وہ نہیں جانتی کہ ہوس کی یہ غلامی مرد کی غلامی سے کہیں بدتر ہے۔ مغرب کا معاشرہ معاشی ناانصافی اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہے جس نے اس کے بطون میں محنت اور سرمائے کے تضاد کو جنم دیا ہے۔ یہی تضاد اس معاشرے کی زوال پذیری کا سب سے اہم سبب بن گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک زوال پذیر معاشرے میں صحت مند عشق کا پنپ سکنا ناممکن ہے۔ فرائڈ کے نظریہ اظہار جنس نے اہل مغرب کو جنسی بے راہ روی کا علمی جواز بہم پہنچا دیا ہے۔ چنانچہ وہ نہایت انہماک کے ساتھ جذبہ جنس کا بے محابا اظہار کرنے لگے ہیں اور یہ علاج بذات خود لاعلاج مرض بن گیا ہے۔ مغرب کے بڑے بڑے شہروں میں بے شمار قحبہ خانے ہیں، جہاں دن رات فسق و فجور کا بازار گرم رہتا ہے۔ پیرس، لندن، نیویارک، شکاگو، فرینک فرٹ، رُوم وغیرہ میں لاکھوں عورتیں عصمت فروشی کا دھندا کرتی ہیں۔ شبانہ محفلوں میں عریانی، فحاشی اور جنسی کج روی کے حیا سوز مظاہرے برسرِ عام کیے جاتے ہیں۔ ایسے ماحول میں عشق و محبت کے بارآور ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معروف ہوس کاری سے لوگوں کی تسکین نہیں ہوتی تو عجیب و غریب غیر فطری اور گھناؤنے طریقے وضع کیے جاتے ہیں جنہیں سفلی فلموں میں دکھایا جاتا ہے۔

دوسرا صنعتی معاشرہ اشتراکی ہے۔ اس میں ہر مرد عورت محنت کرنے پر مجبور ہے۔ اشتراکیوں کا اعلان ہے کہ جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔ اس معاشرے میں عورت نہ صرف طب، قانون، تعلیم و تدریس اور انجینئرنگ میں مرد کے دوش بدوش کام کر رہی ہے بلکہ پائلٹ، ڈرائیور اور فیکٹری مزدور کے کام بھی کامیابی سے انجام دے رہی ہے۔ اس طرح بنی نوع انسان کی تاریخ میں پہلی بار عملاً عورت کو مرد کا ہمسر تسلیم کر لیا گیا ہے۔

اشتراکی ممالک میں عصمت فروشی کا انسداد کر دیا گیا ہے۔ عورت مرد کا کھلونا نہیں رہی جس سے وہ اوقاتِ فراغت میں اپنا دل بہلایا کرے۔ وہ صبح و شام اپنے فرائض میں اس طرح منہمک رہتی ہے کہ اسے ہوسنا کی کا خیال تک نہیں آتا۔ چینی عورتوں نے کدالوں سے پہاڑ کے پہاڑ کھود کر رکھ دیئے ہیں جن پر حد نگاہ تک فصلیں لہلہا رہی ہیں۔ وسیع دلدلوں کو پاٹ دیا ہے اور ان پر کارخانے تعمیر کیے جا رہے ہیں۔ دریاؤں کے رخ موڑ دیئے ہیں۔ ریگستانوں کو مرغزاروں میں تبدیل کر دیا ہے۔ کسان، مزدور، معمار، ڈرائیور تک کے کام عورتیں کر رہی ہیں۔ کہیں کدالوں سے برف ہٹا رہی ہیں کہیں آستینیں چڑھائے فصل بو رہی ہیں۔ روس کی ریاستیں ازبکستان، جارجیا، کاکیشیا، کرغزیا انقلاب سے پہلے غیر آباد ویرانے تھے، آج وہاں جدید ترین وضع کے شہر بسائے گئے ہیں۔ اس حیرت انگیز ترقی میں عورتوں کا برابر کا حصہ ہے۔ دنیا کی پہلی خلاباز عورت اشتراکی معاشرے ہی میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اس معاشرے میں عشق و محبت نے کیا صورت اختیار کی ہے اس کا جواب دینا چنداں مشکل نہیں ہے۔ اشتراکی معاشرہ ترقی پذیر ہے اور تضادات سے بری ہے۔ اس میں معاشی عدل و انصاف قائم کر دیا گیا ہے۔ مرد عورت کی مساوات دکھائی دیتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے ہیں۔ اس میں امرد پرستی یا رومانی عشق کی مریضانہ صورتیں، جو حسرت و محرومی پر مبنی ہوتی ہیں بار آور نہیں ہو سکتیں۔ اس معاشرے کے مرد عورتیں جو جسمانی اور ذہنی لحاظ سے تندرست اور توانا ہوتے ہیں قدرتاً ایک دوسرے میں جنسی کشش محسوس کرتے ہیں جو ذہنی و ذوقی لگاؤ کے ساتھ مل کر صحت مند عشق کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ معاشرہ چاہنے والوں کے راستے میں حائل نہیں ہوتا۔ باہمی احترام اور جنسی توافق میاں بیوی کو گہری مسرت سے سرشار کر دیتے ہیں۔ یہ انس اور لگاؤ ہی اس معاشرے کا عشق ہے۔ برٹرنڈ رسل نے کہا ہے کہ سچی خوشی دو ایسے چاہنے والوں کو میسر آ سکتی ہے جو زندگی کی اچھی چیزوں، سیر و تفریح، موسیقی، آرٹ، فطری مناظر سے اکٹھے لطف اندوز ہو رہے ہوں۔ اس نوع کا عشق روایتی محبت کی طرح رعد کی کڑک کی طرح نمودار نہیں ہوتا۔ نہ چاہنے والے پہلی نظر میں غش کر جاتے ہیں بلکہ گل نوبہار کی بھینی بھینی خوشبو کی طرح دھیرے دھیرے حواس کو اپنی لپیٹ میں لیتا ہے اور نامحسوس طور پر رگ و پے میں اتر جاتا ہے۔ اس نوع کا صحت مند عشق ایک صحت مند معاشرے ہی میں جنم لے سکتا ہے۔

یہ کہ اخلاقی قدریں ازلی و ابدی ہیں!

اخلاق کو بالعموم مذہب کا محض ایک جزو ترکیبی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شخص کو نیک کہا جائے تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ بامذہب بھی ہوگا۔ اہل مذہب ہر اُس شخص کو جو اُن کا مخصوص عقیدہ نہیں رکھتا مردود اور عاصی سمجھتے ہیں خواہ وہ کیسا اچھا آدمی ہو۔ اس طرح اخلاق کو مذہبی عقیدہ سے وابستہ کر دیا گیا ہے اور مذہبی عقیدے ہی کو اخلاق کے جانچنے کا معیار سمجھ لیا گیا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے فریزر لکھتے ہیں[1]:

"مذہب کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ انسان ایسی فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب اور استرضا کی کوشش کرے جو اس کے نتیجے کے مطابق نظامِ فطرت اور حیاتِ انسانی پر متصرف ہیں۔ مذہب کی اس تعریف کے پیش نظر اس کے دو پہلو ہوں گے: نظریاتی اور عملی۔ یعنی انسان سے ماوراء قوتوں پر عقیدہ رکھنا اور انہیں خوش کرنے کی کوشش کرنا۔ ان دونوں میں عقیدہ مقدم ہے کیوں کہ جب تک ہمیں کسی فوق الطبع ہستی پر اعتقاد نہیں ہوگا ہم اسے خوش کرنے کی کوشش نہیں کریں گے لیکن جب تک یقین و ایمان متعلقہ عمل پر منتج نہ ہو یہ مذہب نہیں ہوگا بلکہ محض الٰہیات بن کر رہ جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں کوئی شخص بامذہب نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے اعمال خدا کی محبت یا خوف سے شکل پذیر نہ ہوں۔ دوسری طرف محض عمل بھی جو مذہبی عقیدہ سے مبرا ہو مذہب نہیں ہوگا۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ دو

1. Golden Bough

اشخاص ایک ہی جیسا طرزِ عمل رکھتے ہوں پھر بھی ان میں سے ایک بامذہب ہو اور دوسرا نہ ہو۔ جو شخص خدا کے خوف یا اس کی محبت سے کوئی عمل کرے گا، وہ بامذہب ہوگا اور جو انسان کی محبت یا خوف سے کوئی عمل کرے گا اُسے ہم اسی نسبت سے کہ اس کا عمل کہاں تک عمومی بھلائی کے لیے ہوتا ہے بااخلاق یا بداخلاق کہہ سکتے ہیں"۔

فریزر نے مذہبی اخلاق اور عمومی اخلاق میں تفریق کی ہے۔اس کے خیال میں ہر بامذہب کا بااخلاق ہونا یا ہر بااخلاق کا بامذہب ہونا ضروری نہیں ہے۔لی بان نے مذہبی اخلاق کو کتابی اخلاق اور غیر مذہبی اخلاق کو عملی اخلاق کہا ہے۔وہ لکھتا ہے[1]:

"اس اخلاق کو دیکھنے سے جو کسی قوم کی کتابوں میں درج ہے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس کی اخلاقی تعلیم بہت عمدہ نہ ہو لیکن قوم کی حالت پر نظر ڈالتے وقت جو چیز ہمارے لیے مفید ثابت ہوسکتی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ انہیں کون سا اخلاق سکھایا گیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ کس اخلاق پر عامل ہیں۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابی اخلاق اور عملی اخلاق میں عموماً بہت ہی تھوڑی مماثلت ہے۔تھوڑے دنوں کی سیر و سیاحت اور اقوام عالم کے معاشرے کے اس مطالعے سے جو کتابوں کے ذریعے ممکن نہیں ہے، معلوم ہو جاتا ہے کہ مذہب و اخلاق بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔اگر فی الواقع ان میں علت و معلول کا رشتہ ہوتا تو وہ قومیں جو نہایت مذہبی ہیں اعمال و کردار میں بھی اچھی ہوتیں۔لیکن حالت واقعی اس کے برعکس ہے۔کسی قوم کے اخلاق کے اسباب کو اس کے مذہبی احکام میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے ہر مذہب میں عمدہ اخلاقی احکام ہیں اور ان حکام کی تعمیل ہو تو دنیا بھر میں امن و امان قائم ہو جائے۔لیکن جس طریقے پر ان اخلاقی احکام کی تعمیل ہوتی ہے وہ بلحاظ مرز بوم، زمانہ و قوم اور مختلف دوسرے اسباب کے بدلتا ہے اور اسی وجہ سے ایک ہی مذہب کی مختلف اقوام کے اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں"۔

---

1 تمدنِ عرب

لی بان نے اپنی دوسری مشہور کتاب "تمدنِ ہند" میں بھی اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اس نے دوسرے مذاہب و اقوام سے بھی مثالیں دی ہیں۔ ہندوؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

"ہندوؤں میں مذہب اور اخلاق کے مابین غارِ عظیم واقع ہے۔ ہندوؤں کے متعلق اگر کہا جائے کہ وہ اقوام عالم میں سب سے زیادہ مذہبی ہیں تو ہمارے یورپی خیالات کے مطابق یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تمام اقوام عالم میں ہندو اخلاق کے لحاظ سے سب سے کم درجے میں ہیں۔ اصل یہ ہے کہ اخلاق اور نیک چلنی ہند میں ناپید ہے۔ برخلاف اس کے مذہب یہاں ہر زمانے میں زوروں پر رہا ہے۔ فی الواقع ہندو نہایت درجے مذہبی ہیں لیکن اخلاق ان میں مطلق نہیں ہے۔"

دوسری طرف پنڈت رادھا کرشناں کا یہ دعویٰ ہے کہ مذہب سے اخلاق کو جدا نہیں کیا جا سکتا اور ہندومت میں اخلاق کو مذہب کا جزوِ اعظم سمجھا جاتا ہے۔

ہیولاک ایلس نے نظری اور عملی اخلاق میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف عملی اخلاق ہی کو سائنٹیفک تحقیق کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اخلاقیات کی کتابوں میں نظری اخلاق پر بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ لوگوں کو کیا کرنا "چاہیے" یا کون سا عمل "خیر" سمجھا جا سکتا ہے۔ مکالاتِ افلاطون میں سقراط نے نظری اخلاق ہی کو موضوعِ بحث بنایا ہے اور اخلاقیات کی کتابوں میں بھی اسی مسئلے سے اعتناء کیا گیا ہے جیسا کہ سجوک نے کہا ہے اس نوع کی کتابوں کو سائنٹیفک نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ سائنس کی بنیاد اصل حقائق پر ہے۔ اس بات پر نہیں کہ انہیں کیا ہونا چاہیے۔ نظری اخلاق دو اصناف پر مشتمل ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے کے منافی معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں "روائتی اخلاق" اور "مثالیاتی اخلاق" کے نام دیئے جا سکتے ہیں۔ روائتی اخلاق کی بنیاد کسی جماعت کے قدیم معمولات پر رکھی جاتی ہے اور اس میں ان تمام نظریات

جیسا استحکام پایا جاتا ہے جو کسی مخصوص معاشرتی زندگی اور ماحول کے باعث افراد کے دل و دماغ میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ یہی ضمیر کی آواز ہے جو ہمیشہ ان قواعد کے حق میں اٹھتی ہے جو افراد کے ذہنوں میں راسخ ہو چکے ہیں اور جن سے مفر کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ افراد اس آواز کو سننے اور اس کی تعمیل پر مجبور ہوتے ہیں لیکن نظری اخلاق کی حدود (انسان کو کیا کرنا چاہیے) سے باہر عملی اخلاق کا وجود ہے۔ یعنی جو کچھ لوگ فی الواقع کرتے ہیں۔ ابتدا اخلاق کا کوئی عمل اس لیے نہیں کیا گیا کہ عامل کو اسے کرنا چاہیے تھا بلکہ اس کی تہہ میں گہری جبلتیں اور عوامل کارفرما تھے۔ فلاسفہ نے نظری اخلاق پر بڑی دقیق بحثیں کی ہیں اور اس حقیقت سے اعتنا نہیں کیا کہ اصل مبحث نظری اخلاق نہیں بلکہ عملی اخلاق ہے۔ عملی اخلاق ان رسوم و رواج پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی خاص ماحول اور خاص وقت میں افراد کی اکثریت کے لیے مفید مطلب ثابت ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاق کا تعلق "ہے" سے ہے "چاہیے" سے نہیں ہے اور اسی عملی اخلاق ہی کو سائنٹیفک تحقیق کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔"[1]

مسئلہ زیر نظر کے تمام پہلوؤں کو کماحقہ ذہن نشین کرنے کے لیے اس کا مختصر تاریخی پس منظر پیش کرنا مناسب ہوگا۔

دور وحشت کی ابتدائی تاریک صدیوں میں جب انسان کے آبا و اجداد درندوں کی طرح پہاڑوں کی کھوہوں میں یا درختوں پر گزر بسر کرتے تھے۔ اخلاق کا تصور ناپید تھا۔ دوسرے جانوروں کی طرح وہ بھی جنگل کے قانون پر عامل تھے۔ یعنی طاقتور کمزور کو جان سے مار دینا، اس کی خوراک چھین لینا یا اس کی عورت کو بھگا لے جانا اپنا فطری حق سمجھتا تھا۔ عقل و خرد کی نشوونما کے ساتھ جب انسان وحوش کی صف سے جدا ہوا اور مختلف کنبے مل جل کر رہنے لگے تو ان میں رفاقت اور ہمدردی کے جذبات بھی ابھرنے لگے۔ مادری نظام معاشرہ کی تشکیل پر کنبے کے افراد کا باہمی یگانگت کا احساس قوی تر ہو گیا اور مبہم صورت میں خیر و شر کا تصور نمود پذیر ہونے لگا۔ ہر وہ بات جس سے کنبے کے افراد کی بہبود وابستہ تھی

1. Psychology of sex Vol ,VI

اچھی سمجھی جانے لگی اور جس بات سے کنبے کی تباہی یا نقصان کا احتمال تھا مذموم قرار پائی۔ ایک افریقی سردار کا لطیفہ مشہور ہے۔ کسی پادری نے اس سے پوچھا کہ تمہارے خیال میں اچھی بات کون سی ہے اور بُری کون سی؟

اس نے جواب دیا:

"جب میں کسی کی عورت بھگا لاؤں تو یہ اچھی بات ہوگی اور جب کوئی دوسرا میری عورت بھگا لے جائے تو یہ بُری بات ہوگی۔"

خیر و شر کا یہ معیار خالصتاً ارضی ہے۔ اسی دور میں مذہب کی داغ بیل ڈالی گئی۔ غاروں کے زمانے کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ اِدھر اُدھر جنگلوں میں شکار کھیلتا پھرتا ہے جہاں وہ بسا اوقات مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقاتیں بھی کرتا ہے۔ جب کہ اس کا جسم غار میں دراز ہوتا ہے۔ یہ زمانہ شعور کی نیم بیداری کا تھا۔ اسے اس بات کا یقین ہوگیا کہ اس کے اندرون میں کوئی ایسی چیز بھی ہے جو جسم سے جدا بھی ہوسکتی ہے اور واپس بھی آسکتی ہے۔ مرے ہوئے عزیزوں کو خواب میں دیکھ کر اس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ وہ مر کر فنا نہیں ہوئے بلکہ کسی اور عالم میں موجود ہیں۔ انہی قیاس آرائیوں نے حیات بعد ممات اور بقائے روح کے عقائد کو جنم دیا جو بعد میں مذاہب کے اساسی معتقدات بن گئے۔ علم الانسان کی رو سے یہ زمانہ انتساب ارواح کا دور کہلاتا ہے یعنی انسان اپنی ہی طرح سورج، چاند، دریاؤں، پہاڑوں وغیرہ کو بھی ذی شعور اور ذی روح سمجھنے لگا اور انہیں اپنے ہی جیسے جذبات و احساسات سے متصف کرنے لگا۔ ان ہستیوں میں بعض کو اپنا دوست سمجھتا تھا اور بعض کو دشمن خیال کرتا تھا۔ سورج اور چاند اس کے دوست تھے کہ رات کی اتھاہ بھیانک تاریکی کا پردہ چاک کرتے تھے۔ تاریکی کو وہ اپنا دشمن خیال کرتا تھا کہ اس میں اسے طرح طرح کے خوف اور اندیشے گھیرے رہتے تھے۔ روشنی اور تاریکی یا نور و ظلمت کی یہ دوئی بعد میں مذہب، فلسفہ، اخلاق وغیرہ میں ہر کہیں سرایت کر گئی۔ ارواح کو بھی اس نے نیک و بد میں تقسیم کر لیا۔ دوستوں اور عزیزوں کی ارواح نیک تھیں کہ مرنے کے بعد بھی اس کی مدد کو آتی تھیں اور دشمنوں کی روحیں بد تھیں کہ مر کر بھی ایذا پہنچاتی رہتی تھیں۔ مذہب اور اخلاق کے ابتدائی تصورات صورت پذیر ہو چکے تھے۔ جب زرعی انقلاب برپا ہوا اور تمدن کے آغاز سے اخلاقی ضوابط اور مذہبی عقائد و

شعائر مرتب و منظم ہونے لگے۔ بنی نوع انسان کی تاریخ میں زرعی انقلاب بہت بڑے سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے اثرات انسانی مقدر پر بڑے گہرے اور دور رس ہوئے۔ معاشرہ انسانی قائم ہوا مملکت کی تشکیل عمل میں آئی، نظم و نسق کے قوانین وضع کیے گئے۔ املاک کا تصور پیدا ہوا، جو رفتہ رفتہ ذاتی املاک کی صورت میں زرعی معاشرے کا محور بن گیا۔ ذاتی املاک کے تحفظ کے لیے قوانین بنائے گئے اور اخلاق و عمل کے اصول وضع کیے گئے۔ اراضی کی طرح عورت، اولاد، غلاموں اور کنیزوں کو بھی جزو املاک سمجھنے لگے۔ بادشاہوں نے عوام سے بلاچون وچرا اپنے احکام کی تعمیل کرانے کے لیے انہیں دیوتاؤں سے منسوب کرنا شروع کیا اور کہنے لگے کہ ہمیں براہ راست بعل، مردوخ، شمس یا آمن رع کے دستور اخلاق یا ضابطۂ قوانین بخشتا ہے۔ شاہ حمورابی نے اپنے ضابطے کے متعلق یہی دعویٰ کیا ہے۔ ایک دیواری نقش آج بھی موجود ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ شاہ حمورابی خداوند خدا شمس سے ضابطے کی فرد لے رہا ہے۔ دوسرے ضوابط کی طرح حمورابی نے بھی ذاتی املاک کے تحفظ کا سامان کیا ہے۔ ڈاکہ، بغاوت، چوری، قتل اور زنا سنگین جرم قرار دیئے گئے اور ان کی سزا موت رکھی گئی کیوں کہ ان کے ارتکاب سے کسی نہ کسی صورت میں ذاتی املاک پر زد پڑتی تھی۔ اہل تحقیق کے خیال میں عہد نامہ قدیم کے احکام عشرۂ ضابطہ حمو رابی سے ہی ماخذ ہیں۔ شریعتِ موسوی کی آخری شق میں عورت کو بھی گائے، بیل اور بھیڑ بکری کے ساتھ ذاتی املاک ہی میں شمار کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ تہذیب و تمدن، مذہب، قانون، فنون لطیفہ اور سائنس کی طرح اخلاق بھی زرعی معاشرے میں مدون ہوا تھا اور قانون کی طرح اولین محرک و مقصد بھی ذاتی املاک کا تحفظ ہی تھا۔ اخلاق کی ابتداء نواہی سے ہوئی تھی۔ چوری مت کر، زنا مت کر، ڈاکہ مت ڈال، قتل مت کر۔ چنانچہ شریعت موسوی بھی نواہی پر مشتمل ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ان نواہی کے مثبت اور ایجابی پہلو بھی اجاگر ہو گئے اور صداقت، صبر و قناعت، رفق و ہمدردی، احسان و مروت، ایثار و قربانی وغیرہ کو محاسنِ اخلاق سمجھا جانے لگا بعد میں منظم مذاہب نے ان پر مہر توثیق ثبت کر دی۔

جب ہم مذہب کی بات کرتے ہیں تو عام طور سے ہمارے ذہن میں ہندومت، بدھ مت، تاؤمت، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت اور اسلام کا خیال آتا ہے لیکن یہ مذاہب تو بنی نوع انسان کے ماضی قریب سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ بنی

کا رواج رہا۔ جن میں زیادہ تر دیوتاؤں کی تالیفِ قلب پر زور دیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لیے قربانیاں بھی دی جاتی تھیں اور چڑھاوے بھی چڑھائے جاتے تھے۔ کثرت پرست مذہب کے معاملے میں روادار اور وسیع مشرب تھے اور ایک دوسرے کے دیوتا اور دیویاں بلاتکلف اپنے مذہب میں شامل کر لیتے تھے مثلاً سمیریوں کا دیوتا تموز اور دیوی عشتار بابلیوں، فنیقیوں، مصریوں فریگیا والوں سے ہوتے ہوئے یونانی صنمیات میں اودنس[1] (عبرانی اودنائی: میرے آقا) اور افرودائتی کی صورت میں جا نمودار ہوئے۔ اسی طرح رومیوں نے یونانیوں کے دیوتا اپنا لیے۔ ان بت پرست اقوام میں انفرادی گناہ یہ تھا کہ مناسب قربانیاں نہ دے کر دیوتاؤں کو ناراض کر لیا جائے۔ وہ قربانیوں، چڑھاوؤں اور تہواروں سے اپنے دیوتاؤں کو خوش رکھتے تھے۔ شخصی گناہ کا احساس یا ضمیر کی آواز انہیں بہت کم پریشان کرتی تھی۔ مذہبی عصبیت اور احساسِ گناہ کے انفرادی تصور کا آغاز یہودیوں سے ہوا جنہیں آلڈس ہکسلے نے وحدانیت کے موجد قرار دیا ہے۔

تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملی خدا کا تصور پیش کیا۔ جناب موسیٰؑ سے پہلے وہ متعدد دیوتاؤں کو پوجنے لگے تھے۔ ان کی وفات کے بعد بھی صدیوں تک وہ بڑے انہماک سے بت پرست اقوام کے بتوں کو پوجتے رہے۔ قید بابل میں جب ان پر مصائب و آلام نے ہجوم کیا تو بنی اسرائیل کے نبیوں نے اپنی ملت کے پست حوصلے بلند کرنے کے لیے ایک شخصی اور ملی خدا کا ذکر بڑے جوش و خروش سے کرنا شروع کیا جو رفتہ رفتہ اس قدر راسخ ہوگیا کہ یہود نے غیر اقوام کے تمام معبودوں کو چھوڑ دیا۔ قیدِ بابل سے پہلے وہ یہوواہ ہی کو خیر و شر کا مبدء اور خالق سمجھتے تھے۔ لیکن وہاں کے دورانِ قیام میں شیطان کا تصور اخذ کیا اور مجوسیوں کی طرح شر کو اس سے منسوب کرنے لگے۔ شخصی خدا کے تصور نے یہودیوں کے احساسِ گناہ کو بھی تقویت دی۔ اب یہودیوں اور یہوواہ میں ذاتی رشتہ قائم ہوگیا۔ یہوواہ بڑا غیرت مند ثابت ہوا وہ اپنے کسی پیرو کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے معبود کی پرستش بھی کرے۔

---

1. افرودائتی کا محبوب جسے مریخ دیوتا نے خنزیر کا روپ دھار کر قتل کیا تھا۔ روایت ہے کہ جس جگہ اودنس کا خون گرا تھا وہاں لالے کے پھول اگ آئے تھے۔ عربی میں اسے نعمان (محبوب) کہا گیا۔ عربی میں لالے کے پھولوں کو شقائق النعمان کہتے ہیں یعنی نعمان کے زخم۔

اسرائیل کے خروج سے ہزاروں برس پہلے سمیری اور مصری تمدن معراج کمال کو پہنچ چکے تھے اور ان میں مذہب و اخلاق کے باقاعدہ ضابطے موجود تھے۔ کثرت پرستی کا یہ دور کم و بیش پانچ ہزار برسوں پر محیط سمجھا جاسکتا ہے۔ اس زمانے میں متعدد دیوتاؤں اور دیویوں کی پرستش کی جاتی تھی۔ انہیں وقت پر مینہ برسانے، فصلیں پکانے اور زمین کی زرخیزی کو بحال رکھنے کی ترغیب دینے کے لیے سال میں کئی تہوار منائے جاتے تھے جن میں نہایت جوش و خروش سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ اسرائیلی مذاہب سے بہت پہلے وحدانیت کا تصور ابھرنے لگا تھا۔ سگمنڈ فرائیڈ اپنی کتاب ''موسیٰ اور وحدانیت'' میں کہتا ہے کہ جناب موسیٰ نے وحدانیت کا تصور مصر کے فرعون اخناتن سے مستعار لیا تھا۔ جو بت پرستی کا سخت مخالف تھا اور روح آفتاب (آتن) کے سوا کسی دوسرے دیوتا کی پوجا نہیں کرتا تھا۔ بابل میں سبعہ سیارہ کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن بعل مردوخ کو خالق کائنات، قادر مطلق اور پروردگار عالم تسلیم کر لیا گیا تھا۔ مصر اور بابل کے پروہت اور کاہن خداوند خدا سے براہ راست فیض یاب ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور حالت وارفتگی میں پیش گوئیاں بھی کیا کرتے تھے۔ مصر میں آمن رع کا بڑا کاہن غیب کی خبریں دیا کرتا تھا۔ دوآبہ عراق کی صابیت (لغوی معنی ستاروں کی پوجا) نے مجوسیت اور یہودیت پر گہرے اثرات ثبت کیے۔ بابل کی پچاسی سالہ قید و بند کے دوران میں یہودی شیطان، جنت، دوزخ، سزا جزا، تکوین کائنات وتخلیق آدم اور عالمگیر سیلاب کے اساطیر سے آشنا ہوئے اور انہیں اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ ضمیر کا تصور بھی مجوسیوں سے مستعار ہے جو کہتے تھے کہ ''دین'' وہ ملکہ ہے جو انسانی روح پر اخلاقی اثرات ڈالتا ہے اور نیک بد سب میں موجود ہوتا ہے۔ ہزوارش میں یہ لفظ ''دینہ'' تھا جو ژند میں ''دین'' بن گیا۔ بعد میں یہی لفظ عربی میں داخل ہو گیا۔ یہودیوں نے ضمیر کا نام ''یزر'' رکھا جس سے وہ نیک یا بد تخیل مراد لیتے تھے۔ قربانی، طواف، رکوع و سجود، مناجات، دعا وغیرہ صابئین سے یادگار ہیں۔ یہودیوں کا ہیکل، عیسائیوں کا گرجا اور مسلمانوں کی مسجد صابئین کے معبد کے چربے ہیں جن سے محراب، ایوان، قربان گاہ، حوض وضو اور منارے مستعار ہیں۔ صدقہ، زکوٰۃ، عشر اور خمس قینقیوں سے لیے گئے ہیں جو اپنے پروہتوں کی وجہ معاش کے لیے یہ مذہبی محصول عائد کرتے تھے۔ ان حقائق سے مفہوم ہوتا ہے کہ مروجہ مذاہب سے ہزاروں برس پہلے متمدن ممالک میں صابیت یا کثرت پرستی

اس ذاتی اور شخصی ربط و تعلق کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ جو یہودی یہوواہ کے احکام سے سرتابی کرتا وہ اپنے آپ کو عاصی اور نافرمان سمجھنے لگتا تھا اور کہتا تھا کہ ''یزر'' یا تخیل بد نے اس کے ذہن وقلب پر تسلط جما لیا ہے۔ ''یزر'' یا ضمیر کو احساسِ گناہ کی تخلیق سمجھا جا سکتا ہے۔ قدیم بت پرست اقوام میں اخلاق اور رسومِ عبادت میں کچھ بھی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ ان کے یہاں ساری قوم کے گناہ کا کفارہ ایک ہی دفعہ قربانیاں دے کر کر دیا جاتا تھا۔ بہر صورت یہودیت میں مذہب اور اخلاق ایک دوسرے میں ایسے ضم ہو گئے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کرنا محال ہو گیا اور اسرائیلی مذاہب کی ہمہ گیر اشاعت سے اس عقیدے کو بھی فروغ ہوا کہ مذہب اور اخلاق لازم و ملزوم ہیں اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اسرائیلی مذاہب کے ابتدائی دور میں بے شک عقیدے، رسومِ عبادت اور اخلاق کا ربط و تعلق برقرار رہا۔ متقدمین اپنے عقائد میں راسخ اور عبادات میں مخلص اور بے ریا تھے۔ لیکن زمانے کے گزرنے کے ساتھ سیاسی اور عمرانی تنزل کا آغاز ہوا تو مذہب عقیدے اور رسوم عبادات میں محصور ہو کر رہ گیا اور اخلاق کا رشتہ ان سے منقطع ہو گیا۔ لوگ عقیدے اور ظاہری رسومِ عبادت ہی کو مذہب کی اصل روح سمجھنے لگے۔ نیک وہ تھا جس کا عقیدہ صحیح ہو اور جو ظاہری رسومِ عبادت کا پابند ہو خواہ وہ اخلاقی لحاظ سے کتنا ہی بدگُن اور خبیث ہو۔ اور بُرا وہ ٹھہرا جس کا عقیدہ ضعیف تھا خواہ اخلاقی لحاظ سے وہ کتنا ہی پاکباز اور نیک خصلت ہوتا۔ احکامِ مذاہب کی ظاہری پابندی نے ریاکاری کو جنم دیا۔ اس کے ساتھ تاویل کاری کا آغاز ہوا اور اہل مذہب طرح طرح کے حیلوں سے اپنی دکان آرائی اور دین فروشی کے جواز پیش کرنے لگے۔ ریاکاری اور تاویل کاری نے سچی مذہبیت کو سخت ٹھیس پہنچائی۔

لی یوٹانگ لکھتا ہے:

''جیسا کہ سینٹیانا نے کہا ہے تاویل کاری اور استدلال نے مذہب کو روبہ تنزل کیا۔ اس کے الفاظ ہیں، بدقسمتی سے مدت ہوئی کہ مذہب وہ دانش نہیں رہا۔ جس کا اظہار تخیل میں کیا گیا ہو بلکہ وہ توہم بن گیا جس پر استدلال اور تاویل کے پردے پڑ چکے ہیں۔ مذہب کے زوال کے اسباب ہیں: علم و فضل کی نمائش، فرقہ بندی، نظریات، تاویل کاری۔ جب ہم اپنے

عقائد کی عذر خواہی کرتے ہیں، ان کی تاویل کرتے ہیں اور اپنے آپ کو برسرِ حق سمجھنے میں غلو کرتے ہیں تو ہماری مذہبیت کو ضعف آجاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہر اہل مذہب بالآخر اپنے آپ کو حق و صداقت کا اجارہ دار سمجھنے لگتا ہے۔ جتنا ہم اپنے آپ کو حق بجانب قرار دیتے ہیں اتنے ہی تنگ نظر بھی ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ مذہب کے تمام فرقوں کے حالات سے ظاہر ہے۔ یہی چیز ہے جس نے اہل مذہب میں بدترین قسم کا تعصب، کم سوادی اور خودغرضی پیدا کی ہے۔ اس قسم کا مذہب انسان میں انتہائی درجے کی خودغرضی پیدا کرتا ہے جو نہ صرف اسے وسعت مشرب سے محروم کر دیتی ہے بلکہ اس کے اور خدا کے درمیان سودے بازی کو رواج دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کے بعض متشدد پیرو حد درجے کے خودغرض بھی ہوتے ہیں۔ اپنے آپ کو حق بجانب قرار دینے کا جذبہ رفتہ رفتہ انسان کے ان تمام عمدہ جذبات کا خاتمہ کر دیتا ہے جن سے مذہب کی ابتدا ہوئی تھی۔''[1]

جب ذاتی نجات کی خواہش مقصدِ حیات بن جائے تو قدرتاً فرد کا عضویاتی رشتہ جماعت سے برقرار نہیں رہ سکتا اور وہ معاشرے یا مملکت کی فلاح کے لیے اپنی کوششیں وقف کر دینے کی بجائے اپنی عاقبت کو سنوارنے کی فکر میں غرق ہو جاتا ہے۔ اسے اس بات کا خیال نہیں رہتا کہ بقول ارسطو ''جو شخص اچھا شہری نہ ہو وہ اچھا انسان نہیں ہو سکتا۔'' جو شخص دن رات عبادت میں غرق رہے اور معاشرتی فرائض سے غافل ہو جائے اُسے با مذہب تو کہا جا سکتا ہے لیکن بااخلاق نہیں کہا جا سکتا۔ ذاتی نجات حاصل کرنے کا یہ رجحان فردیت کی پرورش کرتا ہے اور اجتماعی مفاد کو نقصان پہنچاتا ہے۔ اس سلبی نقطۂ نظر کے جو مضر اثرات مغربی معاشرے پر ہوئے ان کا نقشہ فریزر نے ان الفاظ میں کھینچا ہے۔[2]

''یونانی اور رومی معاشرے کی بنیاد اس تصور پر رکھی گئی تھی کہ فرد جماعت اور شہری مملکت کا محکوم ہے۔ اس معاشرے میں انسانی عمل کا سب سے اعلیٰ نصب العین یہی تھا کہ فرد ذاتی تحفظ پر مملکت کے تحفظ کو فائق سمجھے۔ شہریوں کو لڑکپن سے اسی ایثار نفس کی تلقین کی جاتی تھی اور وہ اپنی

---

1. Importance of Living
2. Golden Bough

خدمات تمام تر عمومی مفاد کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ اگر وہ جسم و جان کی قربانی سے دریغ کرتے تو انہیں اس بارے میں کوئی شبہ نہ ہوتا تھا کہ ملکی مفاد پر ذاتی مفاد کو ترجیح دے کر انہوں نے دُوں ہمتی اور فرومائیگی کا ثبوت دیا ہے۔ مشرقی مذاہب کی اشاعت سے یہ صورت حالات بدل گئی۔ ان مذاہب میں انسان اور ذاتِ خداوندی کے اتحادِ باہمی اور ذاتی نجات کو انسانی کوششوں کا محور سمجھا جانے لگا۔ شخصی نجات کے مقابلے میں مملکت کی فلاح و بہبود کا خیال پس منظر میں چلا گیا۔ اس اخلاق کش اور خودغرضی پر مبنی نظریے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اہل مذہب عوام کی خدمت سے صرفِ نظر کر کے اپنی توجہ کو روحانی جذبات پر مرکوز کرنے لگے اور اس دنیا کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ حیات اخروی کی ابدیت کے مقابلے میں اس دنیا کو عارضی اور گریزپا خیال کرنے لگے۔ ولیوں اور راہبوں کو جو اس دنیا سے نفور اور فردوسِ بریں کے تصور میں مگن تھے انسانیت کے مثالی نمونے سمجھنے لگے۔ اس سے مثالی محبِ وطن اور بطلِ جلیل کا جو اپنی ذات کی پروانہ کرتے ہوئے ملک کی فلاح کے لیے مردانہ وار اپنی جان قربان کر دیتا ہے، تصور مجروح ہو گیا۔ جن لوگوں کی نگاہیں باغِ عدن پر گڑی ہوئی تھیں انہیں یہ دنیا بے کیف اور سپاٹ دکھائی دینے لگی۔ اس طرح گویا ثقلِ حیات کا مرکز حیاتِ امروزہ سے مستقبل کی زندگی کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس سے عالم عقبیٰ کا خواہ کتنا ہی فائدہ ہوا ہو اس دنیا کو بلاشبہ ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا۔ نظم مملکت کا شیرازہ بکھرنے لگا مملکت اور خاندان کا رشتہ ختم ہو گیا۔ معاشرے کا اجتماعی نظام ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انفرادیت کی نذر ہو گیا اور چاروں طرف بربریت چھا گئی کیوں کہ متمدن زندگی صرف شہریوں کے عملی تعاون ہی سے قائم رہ سکتی ہے۔ جب شخصی مفاد کو عمومی فلاح کے تحت رکھا جائے نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنے ملک کے تحفظ سے ہاتھ اٹھا لیا اور بعض نے توسلِ انسانی کو منقطع کرنے کا تہیہ کر لیا۔ اپنی اور دوسروں کی ارواح کی نجات کے لیے انہوں نے مادی دنیا کو جسے وہ گناہ کا سرچشمہ خیال کرتے تھے تباہ و

برباد ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔ یہ خبط ایک ہزار سال تک اہل مغرب کے ذہن و دماغ پر مسلط رہا۔ ازمنہ وسطیٰ کے اواخر میں رومی قانون، فلسفہ ارسطو، قدمار کے علوم وفنون کے احیاء سے اہل مغرب دوبارہ اپنے اصل نصب العین سے رجوع لائے اور زندگی کا زیادہ عاملانہ اور مردانہ نقطۂ نظر ازسرنو اختیار کرلیا گیا۔ تمدن کی رفتار میں جو تعطل رونما ہوگیا رفع ہوگیا اور مشرقی مذاہب کا تسلط جاتا رہا۔"

احیاء العلوم کی صدیوں میں سائنس کے انقلاب پرور انکشافات کیے گئے جن سے مذہب کے بیشتر عقائد و مسلمات متزلزل ہوگئے۔ اہل کلیسا نے سائنس دانوں کی زبان بندی کی ہر ممکن کوشش کی لیکن پڑھے لکھے لوگ صدیوں کی ذہنی غلامی اور استبداد کے بعد آزادئ فکر سے آشنا ہوئے تھے اور اوہام کا طلسم ٹوٹ چکا تھا۔ ازبسکہ مذہبی اخلاق عقائد سے وابستہ تھا۔ جب عقائد میں ضعف آنے لگا تو متعلقہ اخلاق بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ نیک و بد کے پرانے معیار بدل گئے اور اخلاق کو نئی بنیادوں پر مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ایسا اخلاق جو فرد کی فلاح ونجات کی بجائے معاشرے اور جماعت کی بہبود و صلاح کا التزام روا رکھ سکتا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے برٹرنڈرسل نے لکھا ہے:[1]

"مسیحی اخلاقیات کا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس نے بعض اعمال پر گناہ اور بعض پر نیکی کی چھاپ لگا رکھی ہے اور یہ ایسی وجوہ کی بنا پر کیا گیا ہے جن کا معاشرتی نظام سے کوئی واسطہ یا تعلق نہیں ہے۔ وہ اخلاقیات جس کی داغ بیل اوہام پر نہیں رکھی جائے گی پہلے اس امر کا تعین کرے گی کہ وہ کن معاشرتی نتائج کو حاصل کرنا چاہتی ہے اور کن سے اپنا دامن بچانا چاہتی ہے۔ اس کے بعد جہاں تک علم اجازت دے سکے اس بات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کس قسم کے اعمال مطلوبہ نتائج کے حصول میں مدد دے سکتے ہیں۔ یہ اخلاقیات انہی اعمال کو ترقی دے گی اور انہی کو مستحسن قرار دے گی۔ اور جو ان کے مخالف ہوں گے ان کی مذمت کرے گی۔ قدیم

1. Educetion and Social Order

اخلاقیات کا طریق کار ایسا نہیں ہے وہ چند ایسی وجوہ کی بنا پر جن کے ماخذ علم الاصنام کی روایات میں گم ہو چکے ہیں بعض اعمال کو مذموم ٹھہرانے کے لیے منتخب کر لیتی ہے۔"

مسئلہ زیر نظر کے حوالے سے ڈارون کا نظریہ ارتقاء خاص طور پر اہم ہے۔ ڈارون کا دعویٰ یہ تھا کہ بنی نوع انسان کسی ابوالاباء کی اولاد سے نہیں ہیں، جسے گناہ کی پاداش میں جنت سے نکال دیا گیا تھا بلکہ صدیوں کی جہد للبقا کے بعد حیوانات کی صف سے جدا ہوئے ہیں۔ اس نظریئے نے اخلاقیات میں ایک مسئلے کا اضافہ کیا۔ وہ یہ تھا کہ انسان جو حیوانات کی صف سے جدا ہوا تھا بااخلاق کیسے ہوا؟ اب گناہ کی اصل اور اس کی پیدائش کی بجائے اہل فکر نے انسان کی حسِ اخلاق کی پیدائش پر غور کرنا شروع کیا۔ اس ضمن میں دو واضح نظریئے سامنے آتے ہیں۔ ایک کو وجدانیت کہتے ہیں دوسرے کو فطرت پسندی کا نام دیا جاتا ہے۔ وجدانیت کی رو سے اخلاقی حس پیدائشی اور وہبی ہوتی ہے۔ فطرت پسندوں کا کہنا ہے انسان پیدائش کے بعد ماحول کے اثرات سے اخلاقی حس کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقیات کے تمام مکاتب فکر انہی دو نظریات کی شاخیں ہیں۔ وجدانیت کی رو سے اخلاقی قدریں ازلی و ابدی ہیں اور انسان میں نیک و بد کی تمیز پیدائشی طور پر موجود ہے جسے عرف عام میں ضمیر کہا جاتا ہے۔ فطرت پسند ازلی اخلاقی قدروں کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ اخلاقی قدریں ماحول کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ضمیر کا مذہبی نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کے باطن میں نیک و بد کی تمیز کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ جو شخص ضمیر کی آواز کو سن کر اس پر عمل کرتا ہے وہ نیک بن جاتا ہے اور جو اس آواز کو دبا دیتا ہے وہ بدی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں دقت یہ ہے کہ یہ آواز کسی شخص کو کچھ کہتی ہے اور کسی کو کچھ اور مزید برآں تحلیل نفسی نے یہ انکشاف کیا ہے کہ ضمیر "پولیس" کے خوف کا دوسرا نام ہے۔ ضمیر کا تعلق ذہن سے ہے اس لیے یہ مسئلہ مذہبی، فلسفیانہ یا حیاتیاتی نہیں ہے بلکہ خالصتاً نفسیاتی ہے۔ ٹراٹر کہتا ہے کہ انسانی ضمیر گلّے کی جبلت [1] کی پیداوار ہے۔ جب کسی فرد کو احساس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی فعل معاشرے کے افراد کی نظروں میں مذموم سمجھا جائے گا تو وہ اسے کرنے سے ہچکچاتا ہے۔ یہی ضمیر کی آواز ہے جب اسے احساس ہو کہ اس کا کوئی

1. Herd-instinct

عمل معاشرے کی نظروں میں مستحسن ہوگا تو وہ پورے اطمینان سے اسے انجام دیتا ہے۔ فرائڈ نے اسے پولیس یا سزا کا خوف کہا ہے۔ اس نے اپنی کتاب ''تمدن اور اس کی ناآسودگیاں'' میں ضمیر کے اصل سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں ضمیر تشویش اور سزا کے خوف پر مشتمل ہے۔ جب ان کا رخ خود فرد کی ذات کی طرف ہو جائے۔ انسانی فطرت میں کوئی ایسی پیدائشی حس نہیں ہے جو اسے نیک و بد میں تمیز کرنے کے قابل بنائے۔ اس کے خیال میں بچے میں بدی کا احساس ہوتا ہی نہیں، اسے تو محض اپنے حظ و مسرت سے غرض ہوتی ہے۔ جب اس کے ماں باپ کسی فعل پر اسے سزا دیتے ہیں تو ان کی محبت سے محروم ہو جانے کا خوف بچے میں گناہ کا احساس پیدا کرتا ہے۔ بعد میں یہی خوف معاشرے کی طرف منتقل ہو کر عمرانی خوف کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ داخلی احساس جرم کسی بُری خواہش کو عملی جامہ پہنانے سے پہلے ہی اس کی نیت یا آرزو کو بُرا سمجھنا شروع کر دیتا ہے۔ یہی ضمیر ہے۔ خواہشات کو دبا دینے سے اس ضمیر کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ نیک آدمی کو ضمیر کی آواز زیادہ پریشان کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جتنا کسی خواہش کو دبایا جائے اتنی ہی اس کی ترغیب میں شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیک آدمی اسے دبانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی ذہنی کشمکش اذیت ناک ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اس قسم کا نیک آدمی دلی مسرت اور آسودگی سے محروم ہوتا ہے۔

وجدانیوں کا یہ نظریہ کہ اخلاقی قدریں ازلی و ابدی ہیں بوجوہ محلِ نظر ہے۔ عام طور سے اس دعوے کے اثبات کے لیے موشگافیوں سے کام لیا جاتا ہے لیکن تمدن عالم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بخوبی منکشف ہو جاتی ہے کہ سیاسی اور اقتصادی تقاضوں کے بدلنے کے ساتھ اخلاقی قدریں مختلف زمانوں اور مختلف اقوام میں بدلتی رہی ہیں۔ قتل، ڈاکہ، چوری، لالچ، زنا، اغوا وغیرہ معائب کو کسی نہ کسی قوم میں محاسن کا درجہ حاصل رہا ہے۔ سپارٹا والے اپنے غلاموں Helots کو چوری چھپے قتل کر دیتے تھے تاکہ وہ طاقتور اور منظم نہ ہو جائیں۔ اسے معاشرے کی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ بعض اقوام میں جنگ شروع ہونے سے پہلے انسان کی قربانی دی جاتی تھی۔ اکثر یونانی ریاستوں میں اسے فعل مستحسن سمجھتے تھے۔ اہل رومہ مفتوح سلاطین کو دیوتاؤں کے معبدوں میں ذبح کر دیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس سے دیوتا خوش ہوں گے۔ کارتھیج اور کنعان میں پہلوٹھی کے بچوں کو مولک اور

بعل دیوتاؤں کے سامنے بھڑکتی ہوئی آگ میں پھینکا جاتا تھا۔ ماں باپ خوشی سے اپنی اولاد کو اس قربانی کے لیے پیش کرتے تھے۔ امریکہ کے ازتک دوشیزہ لڑکیوں کو سورج دیوتا پر قربان کرتے تھے۔ دریائے نیل میں طغیانی لانے کے لیے ہر سال ایک جوان حسینہ دلہن بنا کر قعرِ دریا میں غرق کی جاتی تھی تاکہ دیوتا آمن رع خوش ہو جائے۔ یہودیوں میں پہلوٹھی کی اولاد کو قربان کیا جاتا تھا۔ اسی طرح ڈاکہ اور اغوا کو بعض اقوام میں مستحسن سمجھا جاتا تھا۔ شادی کی ابتدا ڈاکے اور اغوا سے ہوئی تھی۔ ایک قبیلے کے مرد مسلح ہو کر دوسرے قبیلے پر اچانک حملہ کر دیتے اور جوان لڑکیاں لے بھاگتے تھے۔ بارات کی صورت میں یہ رواج آج تک موجود ہے۔ آج بھی دیہاتی علاقوں میں بارات پر پتھر پھینکے جاتے ہیں گویا حملہ آوروں کا مقابلہ مقصود ہے۔ لالچ بھی دورِ وحشت میں اچھائیوں میں شمار ہوتا تھا۔ شکار مشکل سے ملتا تھا۔ اس لیے جب کبھی پیٹ بھر کر کھانا میسر آ جاتا لوگ بے تحاشا اس پر ٹوٹ پڑتے تھے۔ مصلحت آمیز جھوٹ کا ہر جگہ رواج رہا ہے۔ ابراہام کے متعلق عہد نامہ قدیم میں آیا ہے کہ آپ نے مصلحتاً جھوٹ بولا تھا۔ دھرم شاستر میں منو سچ بولنے کی سخت تاکید کرتا ہے لیکن ساتھ ہی کہتا ہے کہ ملکی مصلحتوں کی خاطر راجہ کا جھوٹ بولنا نہ صرف جائز ہے بلکہ قابلِ ستائش بھی ہے۔ کسی نہ کسی دور میں تمام اقوام اباحتِ نسواں کی قائل رہی ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں شکتی بھگت محرمات سے اختلاط کرنا مذہباً جائز اور مباح سمجھتے ہیں۔ قدیم مصری، فنیقی اور یونانی شراب کے دیوتا اور بارآوری کی دیوی کے فصلانہ تہواروں پر کھلم کھلا جنسی بے راہ روی کے مظاہرے کرتے تھے۔ بابل کی ہر عورت پر مذہباً فرض تھا کہ وہ زندگی میں کم از کم ایک بار عشتار دیوی کے معبد میں جا کر اپنے آپ کو کسی یاتری کے سپرد کر دے۔ عشتار، ایسس، افرودائیتی کے مندروں میں سیکڑوں دیو داسیاں یا مقدس کسبیاں رہتی تھیں جنھیں نہایت عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جن کی عصمت فروشی کو مذہبی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ غرض کہ آج کے تمام معائب کسی نہ کسی زمانے میں محاسنِ اخلاق سمجھے جاتے تھے۔ مروجہ ضابطۂ اخلاق زرعی معاشرے کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضوں کے تحت صورت پذیر ہوا تھا۔ صنعتی انقلاب کے بعد جو صنعتی معاشرہ نمود پذیر ہو رہا ہے اس کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضے مختلف ہیں۔ اس لیے زرعی معاشرے کی اخلاقی قدروں کی نفی ہو رہی ہے اور ان کی جگہ نئی نئی اخلاقی قدریں ظہور پذیر

ہو رہی ہیں۔ افلاطون کی طرح اخلاقی قدروں کو معروضی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قدر کی حقیقت یہ ہے کہ ہم جس چیز میں دلچسپی لیں اسی میں ہمارے لیے قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ اس دلچسپی کے بغیر قدر کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ماحول کے تقاضوں کے بدلنے سے ہماری دلچسپیاں بھی بدلتی رہتی ہیں اور دلچسپیوں کے بدل جانے سے قدریں بھی بدل جاتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی قدریں معاشرے اور فرد کے باہمی تاثیر و تاثر سے وجود میں آتی ہیں۔

گزشتہ دو صدیوں میں سائنس کی ترقی نے انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز بدل دیئے ہیں اور صنعتی انقلاب کے ہمہ گیر شیوع سے زرعی معاشرے کی قدریں بھی بدلتی جا رہی ہیں۔ اس مرحلے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ قدریں صنعتی معاشرے میں کیا صورت اختیار کریں گی۔ اتنا ضرور ہے کہ اخلاق و عمل کے اصولوں کو نئی بنیادوں پر از سرِ نو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہونے لگے گی جن سے متعلق فی زمانہ صرف قیاس آرائی ہی کی جا سکتی ہے۔ اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان عقل و شعور کی نشو و نما کے ساتھ اخلاق کا مکلف ہوا تھا۔ دوسرے حیوانات جن کا شعور نشو و نما نہیں پا سکا آج بھی اخلاقی اصول و آداب سے بے نیاز ہیں۔ انسان کو اخلاق کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تھی کہ اس کے ذہن میں جبلتوں اور عقل و شعور کے درمیان کشمکش شروع ہو گئی۔ اگر اس کے پاس صرف عقل ہوتی یا صرف جذبات ہوتے تو اسے اخلاق کی ضرورت نہیں تھی۔ جبلتوں میں بے پناہ قوت مخفی ہے لیکن ان سے تعمیری کام صرف عقل و خرد کی رہنمائی ہی میں لیا جا سکتا ہے۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر با اخلاق انسان وہی ہوگا جس کی جبلتوں اور جذبات پر عقل کا تصرف محکم ہوگا جس شخص کے جذبات کھل کھیلیں اسے با اخلاق نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ حیوانات سے قریب تر ہو جاتا ہے۔ محاسنِ اخلاق پیدا کرنے کے لیے عقلیاتی وسائل کو بروئے کار لانا ضروری ہوگا اور فرد اور جماعت کے ربطِ باہم سے جو اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں انہیں سائنٹیفک نقطۂ نظر سے مرتب کرنا پڑے گا۔ یاد رہے کہ اخلاق کو سیاسیات اور اقتصادیات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ بحیثیت ذی شعور انسان ہونے کے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ نوع انسان کی بہبود و فلاح کے لیے اپنی کوششیں وقف کر دے۔ اجتماعی مفاد کے حصول کے لیے کوشش کرنے سے ایثار و قربانی کے جذبات

کو تحریک ہوتی ہے اور یہ مسلّم ہے کہ ایثار و قربانی پر ہی اعلیٰ اخلاق کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ Altruism (عوام کی فلاح) Egoism (ذاتی مسرت کے درپے ہونا) سے بہر صورت بہتر محرکِ اخلاق ہے۔ برٹرنڈ رسل نے کہا ہے:[1]

"اخلاق کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ایسے طرزِ عمل کو رواج دیا جائے جس سے فرد کی نہیں بلکہ جماعت کے مفاد کی پرورش ہو میرے خیال میں معروضی پہلو سے عمل صالح وہ ہے جو جماعت کے مفاد کو تقویت بخشے۔"

اخلاقیاتی عمل کے لیے کسی اعلیٰ نصب العین کا تعین ضروری ہے کیوں کہ اخلاقی قدروں کی پستی یا بلندی کو متعلقہ نصب العین کے حوالے ہی سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ایک اعلیٰ نصب العین ہی انسانی شخصیت میں توافق اور صلابت پیدا کرتا ہے۔ نصب العین کے تعین سے قوت ارادی مستحکم ہوتی ہے اور کردار پختہ ہوتا ہے۔ جو اخلاق کے لیے نہایت اہم ہے۔ جے اے ہیڈ فیلڈ نے کہا ہے:[2]

"فرض کیا ہے؟ فرض وہ مطالبہ ہے جو نصب العین ذات سے کرتا ہے اور نصب العین وہ ہے جو ذات کی تکمیل اور مسرت کے حصول پر آمادہ کرتا ہے۔"

نیکی کی تعریف کرتے ہوئے روجرز نے کہا ہے:

"بہترین قابلِ حصول مقاصد تک پہنچنے کے لیے شعوری طور پر مسلسل کوشش کرنے کا نام نیکی ہے۔"[3]

اخلاق کی تدوین جدید کے ضمن میں یہ بات ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ جس طرح بہترین حکومت وہ ہوتی ہے جو کم سے کم حکومت کرے۔ اسی طرح بہترین اخلاق وہ ہے جو کم سے کم قدغن سے کام لے "یہ نہ کرو وہ نہ کرو" کی تکرار سے کسی قسم کا خوشگوار اثر نہیں ہوتا۔ محاسنِ اخلاق کے پیدا کرنے کے لیے ایسے ماحول کی ضرورت ہے جس میں

---

1. Human Society in Ethics and Politics
2. Psychology and Morals
3. A Short History of Ethics

انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے خود بخود اچھے کام کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس ماحول میں آزادی رائے، انسانی جبلتوں کے مناسب اظہار، خواہشات کے توافق، اعلیٰ نصب العین کا تعین اور مسرت سے بہرہ ور ہونے کے بیش از بیش مواقع بہم پہنچانا ضروری ہے۔ جس معاشرے میں اکثریت مسرت کی دولت سے محروم ہو گی اس میں صالح اخلاقی قدریں کبھی نہیں پنپ سکیں گی۔ برٹرنڈرسل ''مذہب اور سائنس'' میں لکھتے ہیں:

> ''خیر و شر کا خیال بداہتہً خواہش سے تعلق رکھتا ہے جس چیز کی ہم سب خواہش کریں وہ ''خیر'' ہے اور جس چیز سے ہم سب خوف زدہ ہوں وہ ''شر'' ہے۔ اگر ہم سب اپنی خواہشات پر اتفاق کر لیں، تو قضیہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن بدقسمتی سے ہماری خواہشات متصادم ہوتی رہتی ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ جو کچھ میں چاہتا ہوں وہی خیر ہے تو میرا پڑوسی کہے گا نہیں جو میں چاہوں وہ خیر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق نظریات سے نہیں بلکہ ذہانت، مسرت اور بے خوفی کی مدد سے عمومی خواہشات اور اجتماعی مسرت کے حصول کے لیے عمل کرنے ہی سے مفید نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ خیر یا شر کی خواہ ہم کچھ بھی تعریف کریں اسے موضوعی سمجھیں یا معروضی قرار دیں۔ جب تک ہم اجتماعی طور سے انسانی مسرت کے حصول کے لیے کوشش نہیں کریں گے اخلاقی اصلاح ممکن نہیں ہو سکے گی۔''

نئے صنعتی معاشرے میں افراد کو نیک بننے کی محض زبانی تلقین نہیں کی جائے گی بلکہ ایسا اجتماعی ماحول قائم کیا جائے گا جو معاشی و عمرانی عدل و انصاف پر مبنی ہو گا اور جس میں ہر شخص کی جائز ضروریات بدرجہ اتم پوری ہوں گی۔ اس نوع کے معاشرے میں بدی کے محرکات کا از خود خاتمہ ہو جائے گا اور انسان صحیح معنوں میں با اخلاق زندگی گزار سکے گا۔

یہ کہ عورت مرد سے کمتر ہے!

ہمارے زمانے میں جب عورت اپنے صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے اسے مختلف پیرایوں میں بار بار اس بات کی یاددہانی کرائی جا رہی ہے کہ وہ جسمانی، ذہنی اور ذوقی لحاظ سے مرد سے فروتر ہے اور خواہ وہ کتنی ہی آزاد ہو جائے وہ مرد کی برابری نہیں کر سکتی۔ اس دعوے کے ثبوت میں عموماً یہ دلیل دی جاتی ہے کہ عورتیں مردوں سے فروتر نہ ہوتیں تو ان میں بھی عظیم مذہبی رہنما، سائنس دان، فن کار اور فلاسفہ پیدا ہوتے۔ تاریخِ عالم میں ایسی عورتوں کی تعداد جو علم و عمل کے کسی شعبے میں حدِ کمال کو پہنچ سکیں چند مستثنیات سے قطع نظر نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس حقیقت کو جھٹلانا گویا تاریخ و سیر کو جھٹلانا ہے۔ عورت دوسرے درجے کے علمی و عملی مشاغل میں بے شک حصہ لے سکتی ہے لیکن کسی شعبے میں عظمت کی بلندیوں کو چھونا اس کے بس کی بات نہیں ہے کہ قدرت ہی نے اسے اعلیٰ درجے کی ذہنی و ذوقی صلاحیتوں سے بہرہ ور نہیں کیا۔ اس کا اصل منصب مرد کے ذوقِ جمال کی تسکین کرنا ہے، بچے جننا ہے اور ان کی ابتدائی پرورش کرنا ہے۔ وہ ان حدود سے تجاوز کرے گی تو معاشرے کی تخریب کا باعث ہوگی۔ عورتوں کے خلاف یہ تعصبات مردوں کے دلوں میں گھر کر چکے ہیں۔ ان کا تجزیہ کرنے اور اس مسئلے کا صحیح پس منظر پیش کرنے کے لیے ہمیں زرعی انقلاب سے پہلے کے دور سے رجوع کرنا پڑے گا۔

علم الانسان کے طلباء متفقہ طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ عورت پر مرد کی سیادت و برتری کا آغاز زرعی انقلاب کے بعد ہوا۔ زرعی انقلاب سے پہلے کا نظامِ معاشرہ مادری تھا

جس کا مرکز ومحور عورت تھی اور مرد پر اسے برتری حاصل تھی۔ بچے باپ کی بجائے ماں کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور اسی کے وارث بھی ہوتے تھے۔ باپ کی حیثیت گھر میں ایک ضمنی خدمت گار کی ہوتی تھی۔ بچے کی پیدائش میں ماں کا حصہ واضح اور مبرھن تھا۔ اس لیے اس کا دلی احترام کیا جاتا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد مرد عورت پر غالب آ گیا۔ رچرڈ لیون سوہن اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: [1]

''ابتدا میں بنی نوع انسان جنسی آزادی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ کسی کو اس بات کا علم نہ تھا کہ اس کا باپ کون ہے۔ اس لیے بچے اور ماں کے رشتے ہی کو حقیقی رشتہ سمجھا جاتا تھا۔ 1861ء میں سوئیٹزرلینڈ کے قانون دان جوہاں جیکب باخوفن نے مادری نظامِ معاشرہ کے موضوع پر ایک کتاب شائع کی۔ اس میں جن نظریات کا اظہار کیا گیا انہیں ایک اہم انکشاف کا درجہ دیا گیا۔ اس نظریئے نے موجودہ نظامِ معاشرہ کے ستون متزلزل کر دیئے اور عورت پر مرد کی فطری برتری کا تصور باطل ہوگیا۔ باخوفن نے یہ بات ماننے سے انکار کر دیا کہ فطرت نے کسی بھی پہلو سے کنبے کا سردار بنایا ہے۔ اس بات کا فطری حق عورت کو تھا اور ماضی میں اس نے اپنی سیادت کا لوہا منوا لیا تھا۔ بعد میں مرد نے اس کا یہ حق غصب کر لیا۔۔۔ باخوفن نے مردوں کو تاریخ کا یہ سبق دینا ضروری سمجھا کہ وہ شروع سے آقا نہیں رہا اور اب بھی دنیا کے بعض حصوں میں آقا نہیں ہے۔ باخوفن نے اپنے نظریئے کی بنیاد ہیروڈوٹس کے اس بیان پر رکھی کہ لیسینی مرد اپنے نام باپ کے خاندان سے نہیں بلکہ ماں کے خاندان سے لیتے تھے۔ باخوفن نے تاریخ قدیم سے اور آج کل کے بعض وحشی قبائل کی زندگی سے شواہد اکٹھے کیے جن کے ہاں نام ماں کے خاندان سے لیے جاتے ہیں اور وراثت ماں کی طرف سے پہنچتی ہے۔ لیوس مارگن [2] نے اس نظریئے کا پرزور اثبات کیا۔ مارگن نے پدری اور مادری نظام معاشرہ کا ارتقائی مشاہدہ لال ہندیوں کے اراکوئی قبیلے کے حوالے سے کیا۔۔۔ مارگن

1. A History of Sexual Customs

2. Ancient Society

نے ثابت کیا کہ ماقبل تاریخ کے زمانے میں قبائل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا تھا کہ کون کس بچے کا باپ ہے۔ اس لیے کنبے کے رشتوں اور وراثت کے معاملات میں ماں فیصلہ کن مقام رکھتی تھی۔ جب زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا تو معاشی لحاظ سے ایک مرد اور ایک عورت کھیتی اگا کر، مویشی پال کر باہم مل کر زندگی گزارنے لگے اور قبیلے کے دوسرے افراد کے محتاج نہ رہے۔ اس طرح ایک مرد اور ایک عورت کی شادی کا آغاز ہوا۔ اس نوع کی شادی ذاتی املاک کے تصور کے آغاز سے وابستہ ہے۔ ان حالات میں مرد جسمانی قوت کے بل بوتے پر عورت پر چھا گیا۔ ''عورت'' اس کی عورت بن کر رہ گئی اور مرد کی سیادت اور عورت کی غلامی کا آغاز ہوا۔ اب وہ اس کی ذاتی املاک میں شمار ہونے لگی۔ عورت کے لیے بدکاری کو سنگین جرم قرار دے دیا گیا جس کی سزا موت تھی اور مرد نے اپنی بیوی کے علاوہ دوسری عورتوں سے متمتع ہونے کا حق اپنے لیے خاص کر لیا۔ عورت کی فطری سیادت کی جگہ جو بچے جننے اور اس کی پرورش سے وابستہ تھی مرد کی غیر فطری اور بناوٹی سرداری قائم ہوگئی۔''

آج کل کے بعض وحشی قبائل میں بھی قدیم مادری نظام معاشرہ باقی و برقرار ہے۔ مالی نوسکی نے اپنی کتاب ''وحشیوں کے معاشرے میں جنس اور اس کا دباؤ'' میں لکھا ہے کہ ٹروبریانڈ کے جزائر کے وحشیوں میں مادری نظام قائم ہے۔ رشتہ باپ کی نسبت سے نہیں بلکہ ماں کی نسبت سے معین کیا جاتا ہے۔ اسی طرح املاک کی وراثت بھی ماں ہی کی جانب سے پہنچتی ہے۔ گویا لڑکا ماں کا وارث ہوتا ہے باپ کا وارث نہیں ہوتا کیوں کہ باپ کے پاس املاک ہوتی ہی نہیں کہ وہ اسے ورثے میں چھوڑ سکے۔ شوہر کو بچے کا باپ اس مفہوم سے نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ ہمارے معاشرے میں سمجھا جاتا ہے۔ باپ بیٹوں کا دوست اور بہی خواہ ضرور ہوتا ہے لیکن بچے صرف ماموں ہی کا حکم مانتے ہیں۔ عورت بھی اپنے مرد کو گھاس نہیں ڈالتی۔ مرد عورت پر کسی نوع کا حقِ زوجیت نہیں رکھتا۔ عورت اس کے ساتھ تخلیے میں جاتی ہے تو مرد اس کا احسان مند ہوتا ہے اور گھر کا کام کاج کر کے اس کا حقِ خدمت ادا کرتا ہے۔ بہر صورت زرعی انقلاب کے بعد اکثر اقوام میں مادری نظام معاشرہ کا

خاتمہ ہوگیا۔ زرعی معاشرے کے مذہب میں البتہ اس کے آثار باقی رہے۔ عورت نے فصلیں اگانے کا راز دریافت کیا تھا وہ بچے جنتی تھی اور زمین کی کوکھ سے فصلیں اگتی تھیں اس لیے دھرتی کو ماں کہنے لگے اور انسانی ماں کی طرح وہ بھی بار آوری، تولید اور افزائش کی علامت بن گئی۔ چنانچہ بنی نوع انسان کے قدیم ترین مذہب میں ہر کہیں ہمیں دھرتی دیویاں دکھائی دیتی ہیں جنہیں مشفق ماں سمجھ کر دلی عقیدت اور سپردگی سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ آسمانی باپ کا تصور بعد کی پیداوار ہے۔ جب زرعی انقلاب کے ہمہ گیر نفوذ کے ساتھ پدری نظام معاشرہ نے واضح شکل وصورت اختیار کی تو دھرتی ماتا کے ساتھ اس کے شوہر اور بیٹے کی صورت میں دیوتاؤں کی تشکیل کی گئی۔ قدیم سمیریا کے نانا، بابلیوں کی عشتار، فلسطین کی عشترتی، فریگیا کی سائی بیلی، ایران کی اناہتا، یونان کی افرودائیتی اور ہندوستان کی اُما دھرتی دیویاں تھیں۔ یونان میں دھرتی ماتا کو ''گے'' کہا جاتا تھا جس نے زمین وآسمان، دیوتاؤں اور عفریتوں کو جنم دیا تھا۔ ایران میں یہی لفظ گیہان (جہان) بن گیا۔

ہندوستان میں آریاؤں نے دراوڑوں سے دھرتی ماتا مستعار لی جو ویدوں میں پرتھوی اور بعد میں اما یا درگا کی صورت میں نمودار ہوئی۔ اسی طرح لنگم یونی اور گئو ماتا کے تصورات بھی دراوڑوں سے لیے گئے ہیں۔ سیتا دھرتی دیوی تھی جو جنک کے ہل چلاتے وقت ''سیاڑ'' سے پیدا ہوئی تھی۔ ''بھوئیں'' کی پوجا ہر گھر میں ہوتی تھی۔ لوگ اس کے ننھے منے بت بنا کر طاقچوں میں سجاتے تھے۔ بھُوم اور بُوم کے الفاظ اس سے یادگار ہیں۔ پنجاب کے دیہات میں آج بھی کاشت شدہ اراضی کو بھوئیں کہتے ہیں۔ شکتی کے بھگت اس کی پوجا ماں کی صورت میں کرتے ہیں اور مادر خداوند کہتے ہیں۔ عوام کے مذہب میں شکتی کو شوکی کی زوجہ مانا جاتا ہے۔ زرعی انقلاب کے بعد مرد کی فوقیت عورت پر مسلّم ہوگئی تو دھرتی ماتا کے ساتھ اس کے خاوند آسمانی باپ اور بیٹے کے تصورات نمودار ہوئے اور اکثر اقوام کی صنمیات میں یہ قصہ ابھرنے لگا کہ جاڑے میں کوئی دیوتا اغوا کر کے زیر زمین لے جاتا ہے جس پر زمین کی زرخیزی سلب ہو جاتی ہے۔ بہار کے شروع میں اسے دوبارہ سطح زمین پر آنے کی اجازت ملتی ہے، تو کونپلیں پھوٹتی ہیں اور کلیاں چٹکتی ہیں۔ بعض ممالک میں دھرتی ماتا کا خاوند یا بیٹا بار آوری کی علامت بن گیا۔ سرما میں اسے قتل کر دیا جاتا اور

اس کی بیوی یا ماں اس کی تلاش میں خاک چھانتی پھرتی۔ اس دوران ہر طرف خشک سالی کا دور دورہ ہو جاتا۔ اس کی بازیافت پر اراضی کی زرخیزی پھر سے بحال ہو جاتی تھی۔ ہندوستان میں آج بھی دھرتی ماتا کی پوجا ذوق شوق سے کی جاتی ہے۔ عوام اسے دھرتی مائی کہتے ہیں۔ پاربتی اور اُما کی صورت میں وہ ایک نازک اندام جادو نگاہ حسینہ اور پیار کرنے والی ماں ہے۔ درگا اور کالی کی شکل میں وہ غضب ناک فنا اور موت کی دیوی ہے جس کے ایک ہاتھ میں کٹا ہوا سر ہے اور گلے میں کھوپڑیوں کی مالا ہے۔ سیتلا دیوی بن کر وہ ایک چیچک زدہ مریض کی بھیانک صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ چنانچہ پنجاب کے دیہات میں چیچک کو ماتا ہی کہتے ہیں۔

قدیم اقوام میں بچہ جننے اور کھیتی کے اگنے کے عمل کو ایک ہی نوعیت کا سمجھا جاتا تھا۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوا کہ جنسی فعل سے زمین کی بارآوری کو تقویت ہوتی ہے۔ چنانچہ دھرتی ماں دیویوں کے مندروں میں سیکڑوں دیوداسیاں رکھی جاتی تھیں جن سے یاتری بلاتکلف مستفید ہوتے تھے۔ دیوداسیاں اپنی دیوی کے نام پر ان یاتریوں سے چاندی کے جو سکے وصول کرتی تھیں وہ پروہتوں کی جیب میں جاتے تھے اور پروہت خود بھی ان سے آزادانہ فیض یاب ہوتے تھے۔ اس طرح پروہتوں نے عورت کو پستی کے اندھے کنوئیں میں دھکیل دیا جس سے باہر نکلنے کے لیے وہ آج تک ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔

زرعی انقلاب کے بعد عورت اپنے مقام سے گر گئی۔ مصر میں البتہ اس کا احترام و وقار بڑی حد تک باقی و برقرار رہا۔ فراعین کی بیویاں اپنے شوہروں کی طرح مقتدر و مختار سمجھی جاتی تھیں اور انہیں حکومت کے معاملات میں پورا دخل و تصرف تھا۔ مصری قانون کی رو سے کسی مرد کی وفات پر اس کی تمام جائیداد اس کی بیوی کے رشتے داروں کو منتقل ہو جاتی تھی۔ املاک کے تحفظ کے لیے فراعین اپنی بہنوں سے عقد کر لیتے تھے۔ ملکہ نیت ہی ٹپ اور ملکہ مرت نیت لاکھوں ایکڑ اراضی اپنے جہیز میں لائی تھیں۔ ملکہ ہت شپ ست شاہ تھٹ موس اول کی بیٹی تھی اور فرعون کی حیثیت سے حکمرانی کے فرائض ادا کرتی تھی۔ بہر حال یہ استثنائی صورت تھی۔ اکثر ممالک میں عورت گائے بیل کی طرح مرد کی ذاتی املاک بن کر رہ گئی۔ بردہ فروشی کے فروغ نے اسے جنس بازار بنا دیا۔ کنیزوں کو برسر بازار بھیڑ بکریوں کی طرح

بولی دے کر بیچا جاتا تھا۔ سلاطین کے حرم سراؤں میں سیکڑوں منتخب کنیزیں رکھی جاتی تھیں۔ جن کی نگرانی پر بے رحم خواجہ سرا مامور تھے۔ بادشاہ اور امراء اپنے دوستوں کو تحائف میں کنیزیں بھیجتے تھے۔ زر اور زمین کے ساتھ زن کو بھی بنائے فساد کہا جاتا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ذاتی املاک میں شامل تھی۔ احکامِ عشرہ کی ایک شق ہے:

"تو اپنی پڑوسی کی بیوی کا لالچ نہ کرنا اور نہ اپنے پڑوسی کے گھر یا اس کے کھیت یا غلام یا لونڈی یا بیل یا گدھے یا اس کی کسی اور چیز کا خواہاں ہونا۔"

عیسائیت کے رواج و قبول اور غلبے کے ساتھ دیویوں کے معبد حکماً بند کر دیئے گئے۔ قدیم مذاہب کے خاتمے کے ساتھ ہی دیوداسیوں کے ادارے کا خاتمہ ہو گیا اور عصمت فروشی نے کھلم کھلا ایک کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔ غلاموں اور کنیزوں کی طرح کسبیاں بھی معاشرے کا جزو لازم بن گئیں۔ اس کاروبار کی تنظیم مردوں کے ہاتھوں میں تھی۔ کسبیاں دو گروہوں میں منقسم تھیں۔ پڑھی لکھی حسین وجمیل، شائستہ اور باتمیز کسبیاں جن کی سرپرستی سلاطین و امراء کرتے تھے اور عام کسبیاں جو عوام کا دل بہلاتی تھیں۔ اعلیٰ طبقے کی کسبیوں کو تہذیب اور شائستگی کے مثالی نمونے سمجھا جاتا تھا۔ یونان کی ہیٹرا، جاپان کی گیشا، ہندوستان کی ویشیا، لکھنؤ کی ڈیرہ دار طوائفوں کے ہاں شرفاء کسبِ تمیز و تہذیب کے لیے جاتے تھے۔ آج بھی دنیا کے اکثر بڑے بڑے شہروں میں قحبہ خانے قائم ہیں جن کے مہتمم مرد ہیں۔ اس ناپاک کاروبار کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ مرد پر عائد ہوتی ہے جس نے عورت کو جنسِ بازاری بنا دیا ہے۔

کسبیاں اور کنیزیں تو خیر جنسِ بازاری سمجھی جاتی تھیں منکوحہ عورتوں کی حالت بھی کچھ کم زبوں نہیں تھی۔ خاوند کو اپنی بیوی پر مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ وہ اسے بدکاری کے شبے میں جان سے مار سکتا تھا، کنیز بنا کر فروخت کر سکتا تھا یا اس کی ناک اور کان کاٹ سکتا تھا۔ مرد سرکش عورت کو پیٹنے کا مجاز تھا لیکن ظالم مرد کے لیے کوئی سزا نہ تھی۔ مرد نے اپنے آپ کو ہوس رانی کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ وہ منکوحہ کے علاوہ کنیزیں بھی رکھ سکتا تھا اور کسبیوں سے بھی فیض یاب ہو سکتا تھا۔ بعض اقوام میں بادشاہ "حقِ شبِ زفاف" رکھتے تھے۔ یعنی ہر دلہن کو سسرال جانے سے پہلے بادشاہ سلامت کے شبستان میں جانا پڑتا تھا۔

یورپ میں زمانہ وسطیٰ کے جاگیردار پادری بڑے اہتمام سے یہ حق وصول کرتے تھے۔ سلاطین کا دل بہلانے کے لیے منتخب حسینائیں حرم سراؤں میں داخل کی جاتی تھیں اور ان کے انتخاب میں بڑی کاوش کی جاتی تھی۔ عبدالحلیم شرر لکھتے ہیں:

”شہنشاہ اخشویرش تاجدار ایران کے لیے کسی نئی حسینہ کی تلاش ہوئی بادشاہی غلاموں کی تحریک پر ساری قلم رو میں حکم جاری ہوگیا کہ ہر جگہ حسین اور کنواری لڑکیاں جمع کی جائیں تاکہ وہ انھیں بادشاہ کے ملاحظے میں پیش کرنے کے قابل بنائیں۔ بادشاہ کی خلوت میں پیش ہونے کے لیے ضرور تھا کہ ہر حسینہ ایک سال تک خواجہ سراؤں کے زیر اہتمام رہے جسے چھ مہینے تک مُر اور لوبان اور عود وغیرہ کی دھونی دی جاتی اور چھ مہینے تک اس کے پنڈے میں عود، اگر اور دوسری خوشبودار چیزوں کے تیل اور ابٹنے ملے جاتے۔“ (مضامین)

ازمنہ وسطیٰ میں مغرب کے پادریوں نے جلب منفعت کا ایک عجیب طریقہ اختراع کیا۔ کسبیوں سے تعرض نہیں کیا جاتا تھا لیکن بعض کھاتی پیتی عورتوں پر جادوگرنی ہونے کا الزام لگا کر کلیسا کی عدالت میں ان پر مقدمہ چلایا جاتا اور طرح طرح کے عذاب دے کر ان سے اعتراف کرایا جاتا کہ شیطان ان کے پاس خلوت میں آتا ہے۔ اس کے بعد انھیں برسرعام آگ کے شعلوں میں جھونک دیتے تھے اور ان کی جائداد پر متصرف ہو جاتے تھے۔ اس طرح لاکھوں بے گناہ عورتوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ برہمن بھی امراء کی عورتوں کو ستی ہونے کی ترغیب دیتے تھے کیوں کہ موت کے بعد ان کے سونے چاندی کے بھاری قیمتی زیور برہمنوں ہی کو ملتے تھے۔ غریب بیواؤں کو ستی ہونے کی ترغیب نہیں دی جاتی تھی۔

جب زرعی معاشرے میں عورت شخصی املاک بن کر رہ گئی تو اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ اس میں بلند حوصلگی، شہامت، آزادہ روی، حریت فکر اور حق گوئی کی صفات پیدا ہوں گی۔ جب مرد نے عورت کو اس کے تمام فطری حقوق سلب کر کے اپنی ہوا وہوس کا کھلونا بنا لیا اور اس صورت حالات پر دس ہزار برس گزر گئے تو عورت اپنے اصل مقام سے بے خبر ہوگئی۔ اس کے ذہن وفکر کی صلاحیتیں فنا ہوگئیں اور اس کی فطرت مسخ ہو کر

رہ گئی۔ اس کے دل میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ اس کا مقصد واحد گڑیا بن کر مرد کا دل بہلانا ہے یا بچے جننا ہے۔ اس کے مستقبل کا انحصار اپنے آقا یا شوہر کی تالیف قلب اور حصولِ رضا پر تھا۔ اس لیے حرم سراؤں میں سازشوں کے جال پھیل گئے۔ سلاطین کی حرم سراؤں میں سیکڑوں عورتیں قید و بند کی زندگی گزارتی تھیں جن میں سے اکثر ایسی تھیں جنھیں شاذ و نادر ہی شبستان شاہی میں طلب کیا جاتا تھا اور وہ زندگی بھر مسلسل حسرت و محرومی کی آگ میں پڑی جلتی تھیں۔ ان حالات میں کسی عورت سے لغزش ہو جاتی تو اس پر مکار اور ہوس پرست ہونے کے الزام لگائے جاتے تھے۔ قدیم زمانے کی شاعری، داستانوں، قصوں، تمثیلوں اور لوک کہانیوں میں عورت کو بے وفا، فریبی اور نفس پرست دکھایا گیا ہے۔ الف لیلیٰ، بہار دانش، سوکا سپ تتی، مٹی کا چھکڑا سے لے کر چاسر، بوکا کیو، بالزاک وغیرہ کی کہانیوں میں عورتوں کی مکاری کا ذکر مزے لے لے کر کیا گیا ہے۔ ان شاعروں اور قصہ نویسوں کو اس بات کا مطلق احساس نہیں ہوتا کہ عورت کے اخلاق پست کرنے میں خود مرد کا ہاتھ ہے اور عورت کو مکر وفریب کے تمام حربے مرد ہی نے سکھائے ہیں۔ عورت پر مکر وفریب اور بے وفائی کا الزام لگانے میں فلاسفر، فن کار، ادیب، تمثیل نگار، مصلحین اخلاق مقنن اور شاعر برابر کے شریک ہیں۔ ہم ذیل میں چند اقوال درج کرتے ہیں:

"میں نے ہزاروں میں ایک مرد پایا لیکن ان سبھوں میں عورت ایک بھی نہ ملی۔" (عہد نامہ قدیم)

"عورتیں شیطان کی بیٹیاں ہیں۔" (ادرا بجن)

"عورت غلاظت کا پلندا ہے۔" (برنارڈ ولی)

"خدایا تیرا شکر ہے کہ تو نے مجھے مرد بنایا۔" (افلاطون)

"جب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکام ہوتی ہے تو اسے عورت بنا دیتی ہے۔" (ارسطو)

"عورت کو قلعہ میں بند کر کے اس پر محافظ تو مقرر کر دو گے لیکن محافظ کی نگرانی کون کرے گا۔" (جونیال)

"گوتم بدھ کے محبوب چیلے آنند نے ایک دن اپنے گرو سے پوچھا "عورت کے متعلق ہم کیا رویہ اختیار کریں؟"

''عورتوں کی طرف نگاہ اٹھا کر مت دیکھو آنند۔''

''ان پر نگاہ پڑ جائے تو کیا کریں؟''

''ان سے بات مت کرو۔''

''اگر وہ ہم سے مخاطب ہوں تو؟''

''چوکنے رہو آنند۔'' (دھماپد)

''عورت صغر سنی میں باپ کی مطیع ہو، جوانی میں شوہر کی اور شوہر کے بعد بیٹے کی۔ کوئی عورت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ خودمختاری کی زندگی گزار سکے۔'' (منو)

''عورت کے حربے یہ ہیں: دھوکا دینے والی باتیں، مکر، قسمیں کھانا، بناوٹی جذبات کا اظہار، جھوٹ موٹ کے آنسو بہانا، دکھاوے کی مسکراہٹ، لغو دکھ درد کا اظہار، بے معنی خوشی، بے اعتنائی، بے معنی سوالات پوچھنا، خوشحالی اور ادبار سے بے نیازی کا اظہار، نیک و بد میں تمیز نہ کرسکنا، عشاق کی طرف نگہ غلط انداز سے دیکھنا۔'' (سوکاسپ تتی)

''بسا اوقات عورتیں شوہروں کو ننگ و عار کے تلخ ترین گھونٹ پلاتی ہیں اور آشناؤں کو اپنی محبت کا شیریں ذائقہ چکھاتی ہیں۔''

(ابوالعلا معری)

''کمزوری مردوں کی نہیں عورت کی فطرت میں ہے۔''

(یوریپڈس، ہپالی تس)

''عورت ایک قسم کا جانور ہے جسے سمجھنا مشکل ہے اور جو فطرتاً برائی کی طرف مائل ہے...... عورت کا ذہن مرغ بادنما کی مانند ہے جو مکانوں کی چھتوں پر نصب کیا جاتا ہے اور جو ہوا کے خفیف جھونکے سے اپنا رخ موڑ لیتا ہے''۔ (مولیر، عشاق کی لڑائی)

''کمزوری تیرا نام عورت ہے۔'' (شیکسپیئر)

''جس طرح قدرت نے شیروں کو پنجوں اور دانتوں، ہاتھیوں کو سونڈ اور دانتوں سے اور بیلوں کو سینگوں سے مسلح کیا ہے اسی طرح اس نے

عورت کو مکر و فریب کا ہتھیار دیا ہے۔" (شوپنہار)

"گھوڑا اچھا ہو یا بُرا اسے مہمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ عورت اچھی ہو یا بُری اسے پٹائی کی ضرورت ہے۔" (اطالوی ضرب المثل)

"دس عورتوں میں ایک روح ہوتی ہے۔" (روسی ضرب المثل)

"جو عورت عقلیت پسند ہو اس کے جنسی نظام میں خلل ہوتا ہے۔"
(نٹیشے)

"عورت کو خوش رکھنا ہو تو اسے ننگے پاؤں رکھو اور حاملہ رکھو۔"
(ہرٹزلر)

"عورت کا کھیل ہے تم میرا تعاقب کرو حتیٰ کہ میں تمہیں پکڑلوں۔"
(جوزف پیک)

"محمد بوٹیا رن دی ذات ڈاہڈی، متے ہسدی دیکھ کے بھل جاویں۔" (بوٹا شاعر)

"تیس برس کی تحقیق کے بعد بھی میں یہ نہیں سمجھ پایا کہ آخر عورت زندگی سے چاہتی کیا ہے۔" (فرائڈ)

بائرن جیسا پاجی بھی عورت پر طنز کرنے کی جرأت کرتا ہے:

"میں جس عورت سے عشق کروں اس کے لیے جان تو دے سکتا ہوں لیکن اس کے ساتھ زندگی نہیں گزار سکتا۔"

پال سارتر کی روشن خیالی کی قسمیں کھائی جاتی ہیں لیکن وہ عورت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے ناولوں کے نسوانی کردار بے رنگ ہیں۔ اس کے خیال میں عورت پستی اخلاق کا باعث ہوتی ہے۔ وہ عشق و محبت کے پاکیزہ جذبے کا ذکر خشونت آمیز کلبیت سے کرتا ہے لیکن مردوں کے ہم جنسی معاشقوں کی نگارش میں اس کے قلم کی رعنائیاں اُبھر آتی ہیں۔ دورِ جدید میں کارل مارکس نے مرد اور عورت کی حقیقی مساوات کی تبلیغ کی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جن ممالک میں اس کا نظریہ حیات معرض عمل میں آیا ہے وہاں عورت کو اپنا کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔

عورت کی بیداری کی نقیب اول سوفوکلیز کا ایک نسوانی کردار انٹی گونی تھی جو شاہ

ایڈیپس کی بیٹی تھی۔ اس کے دو بھائی تھے۔ ایک شاہِ وقت کا حامی تھا اور دوسرا باغی تھا۔ یہ دونوں آپس میں لڑتے ہوئے مارے گئے۔ شاہِ وقت نے حکم دیا کہ وفادار بھائی کو عزت و تکریم سے دفنایا جائے اور باغی کی نعش گھورے پر پھینک دی جائے اور کوئی شخص اسے دفن نہ کرنے پائے۔ جو شخص اس نعش کو ٹھکانے لگائے گا اسے موت کی سزا دی جائے گی۔ اس پر انٹی گونی کا خون کھول اٹھا ــــــ اور اس نے جان پر کھیل کر اپنے بھائی کی نعش کو پورے احترام کے ساتھ دفنا دیا۔ اس حکم عدولی پر اسے موت کی سزا دی گئی جس کا اس نے خندہ پیشانی سے خیر مقدم کیا۔ انٹی گونی عورت کی بغاوت کی علامت بن گئی ہے اور آج کل کی عورت کی ترجمان سمجھی جاسکتی ہے۔ جس نے فرسودہ تعصبات، بھُس قوانین، جامد رسم و رواج اور مرد کی غیر فطری سیادت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا ہے۔ اسے روز بروز اس بات کا احساس ہو رہا ہے کہ مرد کی بالادستی نے اسے علمی اور عملی میدانوں میں نمایاں کارنامے انجام دینے کے مواقع نہیں دیئے ورنہ وہ کسی پہلو سے بھی اس سے کہتر نہیں تھی۔ قلس بوٹوم اس بارے میں الفریڈ ایڈلر[1] کے خیالات پر بحث کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> "ایڈلر کا عقیدہ تھا کہ عورت کی بالقوہ صلاحیتیں شروع سے مرد کے برابر رہی ہیں لیکن جسمانی لحاظ سے قوی تر مردوں نے عورتوں پر غلط قدریں مسلط کر دیں اور ان کی حوصلہ شکنی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتیں چند مستثنیات سے قطع نظر مردوں جیسے کارنامے انجام نہ دے سکیں۔ ایڈلر نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ ان میدانوں میں ــــ مثلاً سٹیج اور رقص ــــ جہاں مردوں نے فوقیت کا دعویٰ نہیں کیا عورتوں نے اپنی برتری منوا لی۔ اس نے کہا کہ عورت کا یہ غلط احساس کہتری بنی نوع انسان کی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوا کہ اس طرح بنی نوع انسان نہ صرف یہ کہ اپنی نصف قوتوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے بلکہ اس سے عورتوں اور مردوں کے باہمی خیر سگالی کے جذبات بھی نہ پنپ سکے۔"

یاد رہے کہ ہسپانیہ کے فلسفی ابن رشد نے سیکڑوں برس پہلے انہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔ رینان لکھتا ہے:[2]

---

1 Alfred Adler

2 ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد

''ابن رشد عورتوں کی آزادی کا حامی تھا۔ اس کے خیال میں عورتیں جملہ علوم وفنون کا اکتساب بخوبی کرسکتی ہیں۔ حتیٰ کہ جنگ کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ چرواہے کی کتیاں بھی بھیڑوں کی حفاظت اسی طرح کرتی ہیں جیسا کہ کتے کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اپنی لیاقت کا اظہار کرسکیں۔ اسی غلامی کا نتیجہ ہے کہ ان میں بڑے بڑے کارنامے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ فنا ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ اب ہم میں ایک عورت بھی ایسی دکھائی نہیں دیتی جو اخلاقی محاسن سے آراستہ ہو۔''

ابن رشد نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے عہد کی زبوں حالی اور غربت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مردوں نے عورتوں کو ''گھر کے مویشی'' اور ''گملے کے پھول'' بنا کر رکھا ہوا تھا۔[1]

فرائڈ کہتا ہے کہ عورت مرد کا جیسا عضو خاص نہیں رکھتی اس لیے عذاب ناک احساس کہتری کا شکار ہو جاتی ہے اور ساری عمر مرد کو جلا جلا کر اس کا انتقام لیتی ہے۔ یہاں فرائڈ کے اس نظریئے کا تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ہے۔ حدودِ بحث کی رعایت سے اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ قدرت نے عورت کو حسن و جمال، رعنائی اور دلکشی کی دولت سے مالا مال بھی تو کیا ہے جس کے باعث بڑے بڑے جبابرہ کی جبین نیاز اس کے آستانہ ناز پر جھکتی رہی ہے۔ اپنے حسن و جمال اور جذب و کشش کا شعور عورت میں بے پناہ طاقت کا احساس بھی پیدا کرتا ہے جس کے سامنے اس کی کہتری کی الجھن ماند پڑ جاتی ہے اور یہ الجھن بھی فطری وخلقی نہیں ہے بلکہ عورت کے طویل دور غلامی سے یادگار ہے۔ غلامی کے خاتمے کے ساتھ اس کا خاتمہ بدیہی ہے۔ مرد کا رویہ عورت سے ہمیشہ مریضانہ رہا ہے۔ عشق و محبت یا ہوا و ہوس کی رو میں بہہ کر وہ عورت کے ملکوتی حسن اور جادوئے جمال کے والہانہ راگ الاپتا ہے لیکن یہ دورہ ختم ہو جانے پر اسے پائے حقارت سے ٹھکرا دیتا ہے۔ ایک خاتون نے سچ ہی تو کہا تھا:

''عورت فائر بریگیڈ کی مانند ہے۔ آگ لگنے پر اسے بلا لیا جاتا ہے، آگ بجھ جائے تو اسے دوبارہ ایک طرف ڈال دیا جاتا ہے۔''

ارباب بصیرت کہتے ہیں کہ جنسی جذبے ہی نے مرتفع ہو کر شاعری، نقاشی، تمثیل

---

1. تاریخ فلسفہ اسلام۔ ڈی بوئر

یہ کہ فن برائے فن کار ہے!

انیسویں صدی میں فن و ادب کی دنیا میں رومانیت کی تحریک شروع ہوئی جس میں شخصی واردات کے بے محابا اظہار پر زور دیا گیا اور ہیئت کی پابندی سے انکار کیا گیا۔ یہ تحریک انیسویں صدی کے اواخر تک دم توڑ چکی تھی۔ لیکن بیسویں صدی میں مکعبیت (Cubism) ماورا واقعیت پسندی (Surrealism) دادا (Dada) لایعنیت (Absurdism) وغیرہ جن تحریکوں نے رواج پایا، ان کا خمیر مایۂ رومانیت ہی سے اٹھا تھا۔ جیمز جائس، پروست، ایٹس، گرٹروڈ، سٹائن، ڈی ایچ لارنس وغیرہ نے اس نظریئے کی تبلیغ کی کہ فن محض فن کار کے لیے ہوتا ہے اور فن کار پر لازم نہیں کہ وہ تخلیق فن کے دوران میں خارج کے تقاضوں کا احترام بھی کرے۔ ایٹس نے یہاں تک کہہ دیا کہ فن کار ہڈی کے گودے سے سوچتا ہے۔ لارنس نے کہا "فن میرے اپنے لیے ہے۔" اس کے لہو کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں: [1]

> "ڈی ایچ لارنس نے مجھے لکھا خدا کے لیے بچہ بننے کی کوشش کرو اور علم و فضل کو خیر باد کہہ دو۔ خدا کے لیے ترک عمل کرو اور زندہ رہنا شروع کرو۔ بالکل آغاز سے ابتدا کرو اور کامل بچہ بننے کی جرأت کرو۔"
>
> اس کا لہو کا فلسفہ مجھے ناپسند تھا۔ اس نے کہا "مغز سر اور اعصاب کے علاوہ شعور کا ایک اور مقام بھی ہے۔ لہو کا شعور جو ہم سب میں عام ذہنی شعور سے آزادانہ موجود ہے۔ ہم مغز سر اور اعصاب کے حوالے کے بغیر لہو

1. Auto-biography

میں زندہ رہتے ہیں۔ لہو کو جانتے ہیں اور لہو میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ زندگی کا یہ نصف پہلو تاریکی سے تعلق رکھتا ہے۔ جب میں عورت سے ہم کنار ہوتا ہوں تو لہو کا ادراک زوروں پر ہوتا ہے۔ میرا لہو کا شعور مجھ پر چھا جاتا ہے۔ ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارا وجود لہو کا ہے، شعور لہو کا ہے، روح لہو کی ہے جو ذہنی اور اعصابی شعور سے علیحدہ اور کامل بالذات ہے۔'' میرے خیال میں یہ محض ہرزہ سرائی تھی۔ میں نے پرزور انداز میں اس کی تردید کی...... دونوں عظیم جنگوں کے درمیان لوگوں پر جنوں کا دورہ پڑا ہوا تھا۔ ناتسیت اس دیوانگی کا سب سے بڑا مظہر تھی۔ لارنس دیوانگی کے اس مسلک کا موزوں شارح تھا۔''

دیوانگی کا یہ مسلک ''فن برائے فن اور ''فن برائے فن کار'' ہی کی ایک صورت ہے جس میں موضوعیت دیوانگی کی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ ہم فن برائے فن کا ذکر قدرے تفصیل سے کر کے فن کار کے حقیقی منصب کے تعین کی کوشش کریں گے۔

فن برائے فن کا نعرہ فرانسیسی جمال پرستوں سے یادگار ہے۔ سب سے پہلے اسے تھیوفل گاتیے نے پیش کیا تھا۔ ابتدا میں یہ نعرہ مقصدیت کے خلاف احتجاج کی نشان دہی کرتا تھا۔ جمال پرستوں کا ادّعا یہ تھا کہ آرٹ کا بھی مذہب، سائنس یا فلسفے کی طرح اپنا ایک مستقل مقام ہے اس لیے آرٹ کو ان کی غلامی میں نہیں دیا جا سکتا، نہ اُسے کسی مذہبی، سیاسی یا معاشی نظام پر قربان کیا جا سکتا ہے۔ آرٹ کو دوسرے اصناف علم کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دینے کا رجحان سب سے پہلے افلاطون کے مکالمات میں ابھرا۔ افلاطون نے کہا کہ آرٹ انسانی فطرت کے جذباتی اور ہیجانی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس لیے معقولات کے مقابلے میں اسے چنداں وقیع مقام نہیں دیا جا سکتا۔ ہیگل نے اپنی ''جمالیات'' میں آرٹ کی ماہیت پر خیال افروز بحث کی ہے لیکن وہ بھی افلاطون کی طرح آرٹ کو ماورائی اور عقلیاتی حقائق کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ لیوٹالسٹائی اور رسکن مذہب و اخلاق کے مقابلے میں آرٹ کو بے حقیقت سمجھتے ہیں اور اسے مذہبی و اخلاقی عقائد کے ابلاغ کا وسیلہ بنانے پر اصرار کرتے ہیں۔ وسلر، پیٹر، آسکر وائلڈ اور فرانسیسی جمال پرستوں نے ان معلمین اخلاق کے مقصدی نقطۂ نظر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی

تھی۔ یہ احتجاج افادیت پسندوں اور فلسطینیوں [1] کے خلاف بھی تھا۔ انگلستان میں میکالے اور فرانس میں والٹیر فلسطینیوں کے امام مانے جاتے تھے۔ فلسطینی اور افادیت پسند فن کو مادی منفعت کے حصول کا ایک وسیلہ سمجھتے تھے۔ اس لیے جمال پرستوں نے معلمین اخلاق کے ساتھ ساتھ ان کی بھی مخالفت شروع کی اور کہا کہ آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی اشاعت کا وسیلہ ہے نہ اسے مادی اغراض کے حصول کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ آرٹ آرٹ کے لیے ہے۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ آرٹ برائے آرٹ کا یہ نعرہ ایک مستقل مسلک (Cult) کی صورت اختیار کر گیا۔ اہل مذہب اور معلمینِ اخلاق کے مقابلے میں جمال پرستوں نے دعویٰ کیا کہ مذہب اور اخلاق انسانی مسائل کے حل کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ وقت آ گیا ہے کہ معاشرہ انسانی پر آرٹ کی حکومت قائم کی جائے اور اُسے حسن و جمال کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کیا جائے۔ اس نقطۂ نظر کو ''اشارۂ جمیل'' کا نام دیا گیا۔ آرٹ برائے آرٹ کی اس انتہا پسندانہ صورت کو کروچے کے جمالیاتی نظریئے نے بھی تقویت دی۔ کروچے اپنی ''جمالیات'' میں آرٹ کو سائنس اور مابعد الطبیعیات پر فوقیت دیتا ہے، مذہب کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ حسن و جمال کی پرستش مذہب کا نعم البدل بن جائے گی۔ صداقت محض سراب ہے حسن ہی صداقت ہے۔ اشارۂ جمیل کے ایک مبلغ لارین تیلہادنے نیرو کے روم کو آگ لگوا دینے کے واقعے کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ شہر روم سے آگ کا سر بفلک شعلوں کی صورت میں اٹھنا ایک حسین منظر تھا خواہ اس کے نتیجے میں ہزاروں لوگوں کی جان گئی ہو۔ اس کے الفاظ میں:

> ''گمنام انسانوں کی موت کی کسے پروا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اشارہ کیسا حسین تھا۔''

اشارۂ جمیل کے حامی عام طور سے مجرموں، قاتلوں اور رہزنوں کے کردار پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں ابلیس ایک عظیم ہیرو تھا کیوں کہ اس نے خداوند کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا تھا۔ بلیک نے ملٹن کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

> ''ملٹن سچا شاعر تھا۔ وہ نادانستہ ابلیس کا طرف دار ہے۔ چنانچہ

---

[1] اس اصطلاح کو گوئٹے نے رواج دیا۔ گوئٹے اور میتھیو آرنلڈ ان لوگوں کو فلسطینی کہتے تھے جن کی ذہنیت کاروباری ہوتی ہے۔

جب وہ خدا اور فرشتوں کا ذکر کرتا ہے تو اسے گھٹن سی محسوس ہوتی ہے لیکن جہنم اور شیطان کا ذکر کرتے ہوئے اس کے بیان میں روانی آجاتی ہے۔"

آندرے ژید کا ایک افسانوی کردار محض اپنی انفرادیت منوانے کے لیے سڑک کی غلط جانب گاڑی چلاتا ہے۔ ژید اور ڈی کوئنسی نے قتل کو آرٹ کا درجہ دیا ہے۔ جبریل دی انزیو اور بادیلئر نے ایسے کردار پیش کیے ہیں جو جرائم پیشہ، غلط کار، سنکی فاترالعقل اور جنسی بے راہ روی کے شکار ہیں۔ ان میں جمال پرستی تنزل پذیر صورت میں دکھائی دیتی ہے۔

بے شک آرٹ کا اپنا ایک مستقل مقام ہے لیکن بحیثیت ایک انتہا پسند جارحانہ مسلک کے آرٹ برائے آرٹ ناقابلِ قبول ہے۔ جمال پرستوں کا یہ دعویٰ کہ حسن کی قدر ازلی و ابدی ہے محلِ نظر ہے۔ حسن کی ازلیت کا یہ عقیدہ قدیم یونانی مثالیت پسندی سے یادگار ہے۔ سقراط نے خیر اور صداقت کی قدروں کے ساتھ حسن کی قدر کو بھی ازلی اور ابدی مانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حسن کا عین (Idea) ازل سے موجود ہے۔ اس کا عکس عالمِ رنگ و بو کی حسین اشیاء یا مظاہرہ میں جلوہ فگن ہوتا ہے۔ عالم مادی کی تمام حسین چیزیں حسن ازل ہی کے عکس ہیں۔ بقول افلاطون فن کار جب کسی شے کا چربہ اتارتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ عکس کا عکس پیش کرتا ہے۔ ارسطو نے اس پر اعتراض کیا کہ فن کار کسی شے کا چربہ نہیں اتارتا بلکہ اس کے عین کی نقالی کرتا ہے۔ بہر حال ارسطو نے بھی اپنے استاد کی طرح حسن کے عین کو ازلی ہی مانا ہے۔ حُسنِ ازل کا یہ تصور افلاطون کے واسطے سے ایک طرف عیسائیوں اور مسلمانوں کے تصوف میں نفوذ کر گیا۔ دوسری طرف جمالیات کا بھی اصل اصول قرار پایا۔ احیاء العلوم اور خرد افروزی کی صدیوں میں تجربیت کے مکتبہ فکر نے سائنس کی کوکھ سے جنم لیا تو مثالیت کا صدیوں کا تصرف متزلزل ہو گیا اور خیر، صداقت، حسن کی قدروں کو اضافی قرار دیا گیا۔

یاد رہے کہ انسانی معاشرے کا قیام زرعی انقلاب کے بعد عمل میں آیا تھا جب انسان نے شکار کی بجائے کھیتی باڑی کو معاش کا وسیلہ بنا لیا اور بستیوں کی بنیاد رکھی۔ زرعی معاشرے میں جن سیاسی، اخلاقی اور فنی قدروں نے جنم لیا ان کے ازلی و ابدی ہونے کا تصور گزشتہ پندرہ بیس ہزار سال میں راسخ ہو گیا۔ انیسویں صدی میں صنعتی انقلاب برپا ہوا تو زرعی معاشرے کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئیں۔ وسائل پیداوار بدل گئے اقتصادی احوال کی

تبدیلی کے ساتھ ساتھ سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں بھی بدلنے لگیں۔ اہلِ نظر بدلتے ہوئے معاشی نظام کے نئے نئے تقاضوں کی روشنی میں نئے معاشرے کی تعمیر میں کوشاں ہوئے۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ صنعتی انقلاب کی ترویج کے ساتھ قدیم زرعی معاشرہ ہر کہیں بدلتا جا رہا ہے۔ اس کی قدریں بدل گئی ہیں۔ نصب العین بدل گئے ہیں۔ زرعی معاشرے کی فرسودہ قدروں اور صنعتی معاشرے کی نئی قدروں کے تصادم سے ہر طرف کربناک ذہنی و فکری خلفشار اور اضطراب کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جدید سائنس کے اثرات سے قطع نظر کرنا یا صنعتی انقلاب کے نتائج سے صرفِ نظر کرنا ممکن نہیں ہے۔ دوسری طرف قدیم زرعی معاشرے کی بخ بستہ قدروں سے دستبردار ہونے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ ظاہراً صنعتی انقلاب کے ہمہ گیر شیوع کے بعد بھی زرعی معاشرے کی قدریں کسی نہ کسی صورت میں باقی رہیں گی۔ جس طرح شکار کے زمانے کی قدریں زرعی معاشرے میں صدیوں تک باقی و برقرار ہیں۔ بہرحال حقیقت پسندی کا تقاضا یہی ہے کہ صنعتی انقلاب کے نتائج کو شعوری طور پر قبول کرلیا جائے اور جن نئی قدروں کو اس انقلاب نے جنم دیا ہے۔ ان کی روشنی میں نئے سیاسی، اقتصادی، اخلاقی اور فنی نصب العین معین کیے جائیں۔ موضوعِ زیرِ بحث کی رعایت سے فن کار بھی اس انقلاب عظیم سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ جب خیر اور صداقت کی قدروں کو اضافی تسلیم کرلیا گیا ہے تو حسن و جمال کی قدر کو بدستور ازلی وابدی سمجھنے سے فن کار نئے معاشرے کے تقاضوں کی ترجمانی نہیں کرسکیں گے۔ جمالیاتی قدر کی ازلیت کے انکار سے آرٹ اپنے مقام سے محروم نہیں ہوگا جیسا کہ بعض بلند ابرو جمال پرستوں کا خیال ہے۔ خیر اور صداقت کو اضافی تسلیم کرنے کے بعد بھی دنیا میں خیر و صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد بھی دنیا میں خیر اور صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد بھی فنی شاہکار تخلیق ہوتے رہیں گے۔ ایک فرق کا رونما ہونا البتہ یقینی ہے۔ زرعی معاشرے میں سلاطین اور جاگیردار فنونِ لطیفہ کے سرپرست تھے۔ اس لیے شاعروں، سنگ تراشوں، موسیقاروں اور تمثیل نگاروں کو ان کی خوشنودیِ خاطر اور تفریحِ طبع کا خیال رکھنا پڑتا تھا اور یہی لوگ فن کا معیار بھی معین کرتے تھے۔ جدید دور میں فن کا معیار عوام معین کریں گے جس سے نہ صرف فن کاروں کا سرچشمہ فیضان بدل جائے گا بلکہ اظہار و بیان

کے اسالیب بھی بدل جائیں گے۔ فن زرعی معاشرے کے دور آخر کی زوال پذیر مادرائیت سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے فرسودہ رگ و پے میں از سرِ نو زندگی کی حرارت دوڑ جائے گی۔

فنون لطیفہ کی تاریخ کا نظر غائر سے مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ ماحول کی رعایت سے آرٹ کا منصب و مقام بدلتا رہا ہے۔ فن کار اپنے ماحول کی عکاسی بھی کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے جاندار قدروں کی ترجمانی کا حق بھی ادا کیا ہے اور پامال نصب العینوں کے خلاف بغاوت بھی کی ہے۔ آج کل ہم تین قسم کے نظامِ معاشرہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کا زرعی معاشرہ جو صنعتی معاشرے میں تبدیل ہو رہا ہے۔ یورپ اور شمالی امریکہ کا صنعتی معاشرہ جو صنعتی انقلاب کے باوجود زرعی معاشرے کی فرسودہ قدروں کو سینے سے لگائے ہوئے ہے۔ روس، چین اور مشرقی یورپ کا اشتراکی معاشرہ جس نے صنعتی انقلاب کی نئی قدروں کو شعوری طور پر قبول کر لیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان مختلف نظام ہائے معاشرہ میں فن کار کا مقام و منصب کیا ہے۔

سب سے پہلے ہم یورپ اور شمالی امریکہ کے صنعتی معاشرہ کو لیں گے۔

مغرب میں صنعتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں سوت کاتنے کی نئی کلوں اور دخانی انجن کی ایجادات سے ہوا جن سے پیداوار کے طریقے یکسر بدل گئے۔ شدہ شدہ یہ انقلاب یورپ کے دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔ کارخانوں کے لیے خام مال کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کے لیے منڈیاں درکار تھیں۔ اس لیے امریکہ، ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا۔ کارخانوں میں کام کرنے کے لیے لاکھوں کی تعداد میں کسانوں نے شہروں کا رخ کیا۔ یہ محنت کش خون پسینہ ایک کر کے بہ مشکل اپنا پیٹ پالتے تھے۔ جب کہ ان کی محنت کا ثمرہ کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا تھا۔ سائنس کی ایجادات پر ابتدا ہی سے سرمایہ داروں کا اجارہ قائم ہو گیا اور عوام سائنس کے فیوض و برکات سے بہرہ ور نہ ہو سکے جس سے صنعتی معاشرے میں سرمائے اور محنت کا تضاد پیدا ہوا۔ اس تضاد نے طبقاتی کشمکش کو جنم دیا۔ چنانچہ سرمایہ دار اور مزدور کی آویزش نظامِ جاگیرداری کے آقا اور غلام یا مالک اور مزارعہ کی تاریخی کشمکش ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ جس طرح مزارعوں اور غلاموں نے جاگیرداروں کے استحصال کا خاتمہ کیا تھا اسی طرح مزدور سرمایہ دار کے

قابو چیانہ تسلط سے نجات پانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے۔ سرمایہ داروں کی خودغرضی معاشرے کے فطری ارتقاء کے راستے میں حائل ہوگئی ہے کیوں کہ یہ لوگ اقتصادی عقدوں کو سلجھانے کے لیے حقیقت پسندی سے کام نہیں لے رہے اور ہر قیمت پر اپنا معاشی تسلط برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ اس بے پناہ حرص و آز نے برسراقتدار طبقے میں موضوعیت کے سلبی اور منفی رجحان کو تقویت دی ہے۔ دوسرے الفاظ میں سرمایہ دار ہر اقتصادی اور معاشرتی مسئلے کو ذاتی منفعت کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اس موضوعیت نے ان کے دلوں سے ہمدردی انسانی، کشادگی قلب اور احسان و مروت کے سوتے خشک کر دیئے ہیں۔ موضوعیت نے فردیت کو جنم دیا ہے۔ جس کی رُو سے فرد اپنے شخصی مفاد پر جماعت کے مفاد کو قربان کر دیتا ہے اور اپنی ہی ذات کو خیر و شر اور حسن و قبح کا واحد معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جہاں تک ادب و فن کا تعلق ہے اس موضوعیت کے دامن میں مریضانہ داخلیت نے پرورش پائی۔ چنانچہ سرمایہ دار معاشرے میں ادیبوں اور فن کاروں کا رشتہ عوام سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ خارج کے صحت مند تقاضوں سے صرفِ نظر کر کے اپنی ہی ذات کی گہرائیوں کو کھنگال رہے ہیں۔ ان کا آرٹ اپنے معاشرے کا محض عکس بن کر رہ گیا ہے۔ فن کار محض عکاس نہیں ہوتا، نقاد اور مبلغ بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے معاشرے کی جاندار قدروں کا تشخص کر کے ان کا ابلاغ بھی کرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے سی ای ایم جوڈ نے کہا ہے:

> ''زندگی کی عکاسی کرنا گویا ادبیات کو زندگی کا بدل بنا دینا ہے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عکس اپنے اصل سے بہتر نہیں ہے تو اس کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اس کے جواب میں قدروں کا تعین کرنا ہوگا اور یہ ماننا پڑے گا کہ بعض اشیاء دوسری اشیاء سے اساسی طور پر زیادہ پسندیدہ ہوتی ہیں اور اس بات کی توثیق کرنا ہوگی کہ ادبیات کو زندگی کی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں کا ازالہ کر کے زندگی پر تنقید کرنا ہوگی۔ جن قدروں کو زندگی نے گنجلک اور ژولیدہ کر دیا ہے انہیں اجاگر کرنا ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں ایک عظیم اہلِ قلم کو قدر کا شدید احساس ہوگا اور ادبیات کے وسیلے سے وہ اس قدر کی تقویت کا باعث ہوگا۔'' (کتاب جوڈ)

سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے کی شاعری، ناول، مصوری، موسیقی اور تمثیل میں سقیم موضوعیت کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ پروست، ورجینا، وولف، جیمز جائس، ملکعی، وادانی وغیرہ اسی بیمار موضوعیت کی پیداوار ہیں۔ مصوری میں وین گوغ، گاؤگاں اور پکاسو، مجسمہ سازی میں اپسٹین اور موسیقی میں شون برگ اس رجحان کے نمائندے ہیں۔ اس سلبی موضوعیت کے باعث فن و ادب گریزاں کیفیات و واردات کی عکاسی بن کر رہ گیا ہے۔ اس رجحان کے اثرات اسالیب پر بھی گہرے ہوئے ہیں۔ جمالیاتی ہیئت یا بندش کو فن کے لوازم نہیں سمجھا جاتا۔ شاعری منتشر جذبات کا مبہم اظہار بن کر رہ گئی ہے توافق و تناسب اس زمانے سے یادگار تھے جب جذبہ و وجدان پر عقل اور ہیئت کی گرفت کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ موضوعیت کی ہمہ گیر کارفرمائی کے باعث سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے میں خرد دشمنی کے عناصر ابھرنے لگے ہیں۔ اسالیب کا تعلق عقل و خرد سے تھا۔ اسالیب کی شکست و ریخت کے ساتھ عقل و خرد کو بھی خیرباد کہہ دیا گیا۔ جوڈ کے الفاظ میں:

> ''زندگی خواہ غیر عقلی انتشار ہو تو بھی ادبی تحریروں کا منضبط اور معقول ہونا ضروری ہے کیوں کہ ادبیات کا کام ہی زندگی کی ترجمانی کر کے اسے بامعنی و مربوط بناتا ہے۔ یہ مقصد زندگی کے فساد و انتشار کی عکاسی کرنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر ایک اہلِ قلم زندگی میں مجھ سے زیادہ معنی کا کھوج نہیں لگا سکتا تو مجھے اس کی تحریر سے کیا فائدہ ہوگا۔ زندگی کے انتشار میں ضبط و نظم پیدا کرنے، اس کی ظاہری لغویت کو بامعنی بنانے اور اس کے معمے کو قابلِ فہم بنانے کے لیے ایک مصنف کو عقل و خرد سے رجوع لانا پڑے گا کہ عقل و خرد ہی ہمارے تمدن کے فروغ کا باعث ہوتی ہے اور اسی نے انسان کو وحشت و بربریت کی سطح سے بلند کیا ہے۔ آج کل کے اہل قلم کی طرح عقل و خرد کو دھتا بتا دینا اور محض اس بنا پر احساس و جذبہ سے موضوع تلاش کرنا کہ انسان کے دل پر انہی کا غلبہ ہے ماضی سے غداری کرنے اور مستقبل سے مایوس ہو جانے کے مترادف ہے۔''

جدید مغربی آرٹ اور ادب پر جس گہری یاسیت اور کلبیت کا غلبہ ہے وہ بیمار موضوعیت ہی کی پیداوار ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور

جس نے اسے تنزل پذیری کے راستے پر ڈال دیا ہے۔

دوسرا انظام معاشرہ اشتراکی ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں لینن اور اس کے رفقاء کی کوششوں سے روس میں اشتمالی انقلاب برپا ہوا۔ روس کے کسانوں اور مزدوروں نے خرد پسندوں کے ساتھ اتحاد کر کے زارشاہی کا خاتمہ کیا۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا استیصال کیا اور حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔ اضلاع متحدہ امریکہ اور یورپ کے سرمایہ داروں نے بولشویکوں کے خلاف لڑنے کے لیے مسلح مداخلت کی اور کروڑوں ڈالر جھونک دیئے لیکن ان کی کوئی پیش نہ گئی۔ بولشویکوں نے چند سالوں میں بیرونی مداخلت کا خاتمہ کر دیا اور نئے معاشرے کی تعمیر میں جٹ گئے۔ ہوشمندانہ منصوبہ بندی اور ان تھک محنت سے ربع صدی میں نئے معاشرے کی تعمیر کی گئی اور استحصال کا خاتمہ کر دیا گیا اور عوام ملک کی معاشی ترقی کے ثمرات سے یکساں بہرہ یاب ہونے لگے۔ انقلاب روس نے دنیا بھر کے محنت کشوں کے دلوں میں بے پناہ انقلابی جذبہ پیدا کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مشرقی یورپ میں اشتراکیت کا قیام عمل میں آیا۔ چین میں ماؤزے تنگ نے اشتراکی انقلاب برپا کیا جس کے نتائج بڑے دوررس ہوئے۔ ایشیا والوں کے سر بھی فخر سے بلند ہونے لگے۔

اشتراکی معاشرہ بنیادی طور پر صنعتی ہے۔ صبح تاریخ سے لے کر بیسویں صدی کے اوائل تک متمدن ممالک میں زرعی معاشرہ قائم رہا۔ چنانچہ ان طویل زمانوں میں جو عمرانی، سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں صورت پذیر ہوئیں وہ زرعی احوال وظروف کی پیداوار تھیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد زرعی عہد کی قدروں کا بدل جانا قدرتی امر ہے۔ دوسری قدروں کے ساتھ جمالیاتی قدر اور فن کے تقاضے بھی بدل گئے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرہ اجارہ داروں کی بیمار موضوعیت کے باعث تنزل پذیر ہو چکا ہے۔ اس میں صنعتی انقلاب کے برکات وثمرات کو چند سو خاندانوں میں محصور کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان کے سبب محنت کش اپنے فطری حقوق سے محروم ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف اشتراکی ممالک میں عوام صدیوں کے استبداد اور استحصال سے آزاد ہو چکے ہیں اور نہایت تندہی اور جانفشانی سے ایسا نیا معاشرہ تعمیر کر رہے ہیں جس میں ہر شخص عزت اور وقار کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ استحصال کے خاتمے کے ساتھ زندگی اور فن میں صحت مند قسم کا ربط ضبط قائم

ہو گیا ہے۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے دور تسلط میں فنون لطیفہ کی سرپرستی چند گنے چنے افراد کرتے رہے ہیں۔ عوام کو کبھی اس قابل نہیں سمجھا گیا کہ وہ بھی شاعری، مصوری یا ناٹک کے شہ پاروں سے حظ اندوز ہو سکیں۔ نتیجتاً لوک گیتوں، لوک ناچوں اور لوک قصوں کو فنون لطیفہ میں شمار نہ کیا گیا اشتراکی معاشرے میں عوام کا اپنا اقتدار قائم ہو چکا ہے اس لیے فن و ہنر کا معیار بھی عوام ہی معین کرتے ہیں۔ اس معاشرے میں قدرتاً وہی فنون لطیفہ پنپ سکتے ہیں جو عوام کی اجتماعی آرزوؤں اور تمناؤں کی ترجمانی کر سکیں۔ عوام کا رابطہ فن و ہنر کے ساتھ بلاواسطہ قائم ہے۔ اس لیے لوک گیتوں، لوک قصوں اور لوک بُت کہاؤ کو اپنا کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔ اس کے ساتھ تھیٹر، سینما اور سنگیت منڈلیوں کو بھی ترقی نصیب ہوئی ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے کا سیاسی اور اقتصادی نظام داخلی تضاد اور قمار بازی پر مبنی ہے۔ اس میں دو ہی انتہائی صورتیں سامنے آتی ہیں۔ شاندار کامیابی یا دیوالیہ اور خودکشی۔ یہ معاشرہ بظاہر پرکشش دکھائی دیتا ہے۔ سرمایہ دار اقوام کے اہل فکر کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرے میں زندگی بے کیف اور سپاٹ ہو کر رہ گئی ہے۔ اس میں اشیاء کی پیداوار، تقسیم اور صرف کے علاوہ کسی بھی شے سے دلچسپی نہیں لی جاتی۔ مزید برآں اشتراکی جنگ و جدال کو ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ جب کہ سرمایہ دار معاشرے میں جنگ کو شجاعت، سرفروشی اور شہامت کا گہوارہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ آلڈس ہکسلے، جوزف وڈ، جارج مور وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسے معاشرے میں جو امن و امان، انصاف اور تحفظِ ذات پر مبنی ہے، فنونِ لطیفہ کبھی بھی پنپ نہیں سکیں گے۔ یہ نظریہ فرانسیسی جمال پرستوں کے ''اشارہ جمیل'' کی صدائے بازگشت ہے۔ جو سر بفلک شعلوں کا رقص دیکھنے کے لیے پورے شہر کو آگ لگا دینے میں باک محسوس نہیں کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں فن کار اور ادیب محرومی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔۔ اس لیے وہ مریضانہ داخلیت کے شکار ہو گئے ہیں۔ اشتمالی معاشرہ میں شعراء، اُدباء اور فن کار تمام نعمتوں میں دوسروں کے برابر کے شریک ہیں۔ اس لیے انہیں ذہنی آسودگی نصیب ہوتی ہے۔ وہ اپنے فنی موضوعات خارج کی زندگی سے لیتے ہیں اور ان کے فن و ادب کی جڑیں بھوری مٹی میں پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا فن زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسرت بخشتا ہے۔ جب اشتراکی ادیب یہ کہتے ہیں کہ آرٹ

زندگی کے لیے ہے تو اس سے ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ محض مقصدی ہے۔ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پیداوار ہے کیوں کہ معروضی زندگی ہی آرٹ کو جنم دیتی ہے۔ آرٹ اپنی جگہ زندگی کو تقویت بخشتا ہے جیسا کہ کسی پودے کی سر سبز ٹہنیاں اس کی جڑوں کی مضبوطی کا باعث ہوتی ہیں۔

زرعی معاشرے میں آرٹ کے عمل تخلیق کو فوق الطبع ہستیوں کی کارفرمائی سمجھا جاتا رہا ہے۔ افلاطون سے لے کر شوپنہائر تک یہ عقیدہ رہا ہے کہ شاعر یا مغنی کسی فوق الطبع قوت کے تحت وارفتگی اور جنون کی حالت میں شعر کہتا ہے یا نغمہ الاپتا ہے۔ "الہام" کے وقت اس کے اندرون میں کوئی بالاتر قوت حلول کر جاتی ہے۔ عمل تخلیق فن میں بعض ناقدین تخیل کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ بعض اس کا سرچشمہ وجدان کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے لاشعور کے کرشمے سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا تخیل یا وجدان یا لاشعور ایک دوسرے سے علیحدہ مستقل بالذات قوتیں ہیں جو تخلیق فن کی آبیاری کرتی ہیں۔ اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے نکولائی نجارن لکھتا ہے:

"حیات کے عمل کو تجربے کی حیثیت سے لیا جائے تو اس کے عقلی، جذباتی اور عملی پہلو ہوں گے۔ ہم منطقی فکر اور تخیلی فکر کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتے ہیں۔ اول الذکر میں تجریدی افکار بروئے کار آتے ہیں اور ثانی الذکر میں تخیلاتی پیکروں اور جذبات کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ حقیقی زندگی میں بے شک تجربے کا دھارا غیر منقسم اکائی ہے لیکن اس میں بھی عقلی اور جذباتی پہلو ہیں اگرچہ وہ خالص صورت میں موجود نہیں ہوتے اور ایک دوسرے میں ضم ہوتے رہتے ہیں لیکن اس نام نہاد "روحانی زندگی" کی میکانکی تقسیم جذبہ و خرد یا شعور و لاشعور یا حیاتی اور منطقی پہلوؤں میں کرنا سخت غلطی ہوگی۔ یہ دو پہلو اصول فکر کے مختلف مستقل بالذات شعبے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اکائی کے جدلیاتی پہلو ہیں۔"

وہ اکائی جس کے یہ جدلیاتی پہلو ہیں زندگی ہی ہے۔ اشتراکی معاشرے کے فن کار کا اس حقیقی زندگی سے گہرا فطری رابطہ قائم ہے اس لیے وہ زندگی کی حقیقی ترجمانی بھی کرتا ہے۔

آخر میں ترقی پذیر ممالک کے معاشرے کو لیجیے۔

ان ممالک میں لاطینی امریکہ، ایشیا اور افریقہ کی وہ اقوام شامل ہیں جو گذشتہ عالمگیر جنگوں کے بعد اہلِ مغرب کی سیاسی غلامی سے آزاد ہوئی ہیں اور اقوامِ عالم کی محفل میں باعزت مقام حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ اپنی طویل غلامی کے دوران میں انہیں صنعت و حرفت کو ترقی دینے کے مواقع میسر نہیں آسکے کیوں کہ مغرب کے سامراجیوں نے انہیں خام مواد کے حصول اور اپنی مصنوعات کی کھپت کے لیے منڈیوں میں تبدیل کر دیا تھا۔ بعد میں اہل مغرب نے حالات سے مجبور ہو کر ان اقوام کو آزاد تو کر دیا لیکن سیاسی غلامی کی آہنی زنجیریں اتارنے کے بعد انہیں اقتصادی غلامی کی سنہری زنجیروں میں جکڑ دیا۔ ان ممالک پر مالی امداد اور قرضوں کے نام پر معاشی تصرف محکم کیا گیا۔ اس امداد سے اہل مغرب کا مقصد دوگونہ تھا۔ ایک تو یہ کہ گذشتہ جنگ عظیم میں ان کے کارخانوں کی جو صنعتی پیداوار نقطہ عروج کو پہنچ چکی تھی اس کی رفتار اور مقدار کو بحال رکھا جائے تاکہ کساد بازاری کا سدباب ہو سکے اور اپنی مصنوعات کی فروخت کے لیے ترقی پذیر اقوام کی قوتِ خرید کو بحال کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ امداد یافتہ اقوام کو اپنی سیاسی اغراض کی پرورش کا آلہ کار بنایا جائے۔ جن ترقی پذیر اقوام نے مالی امداد یا سودی قرضوں کو قبول کیا تھا اب انہیں اس بات کا تلخ احساس ہونے لگا ہے کہ وہ ظاہری خودمختاری اور آزادی کے باوصف ابھی تک قید فرنگ میں ہیں۔ اشتراکی ممالک روس، چین ان کے راستے میں حائل نہ ہوتے تو مغرب کے ساہوکار دوبارہ ان ممالک کو نوآبادیاں بنانے میں کامیاب ہو جاتے۔ سوویت روس نے ترقی پذیر اقوام کو فراخدلانہ امداد دی اور شرائط بھی نرم رکھیں جس سے سامراجیوں کے عزائم بے نقاب ہو گئے۔ اشتراکی چین کی حیرت انگیز ترقی بھی امریکہ اور یورپ کے ساہوکاروں اور صنعتی اجارہ داروں کے لیے وجہ تشویش بنی ہوئی ہے۔ ان کے لیے یہ مصیبت کیا کم تھی کہ اشتراکی انقلاب کے بعد روس اور چین جیسی وسیع اور سیر حاصل منڈیاں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ اشتراکی ممالک نے ترقی پذیر اقوام کو مالی امداد دینا شروع کی۔ چین کے خلاف آج کل مغرب میں جو زہر اگلا جا رہا ہے اس کی تہ میں مغربی سامراجیوں کی یہی محرومی کارفرما ہے۔ بہرحال فولاد کی صنعت نہ ہونے کے باعث ترقی پذیر ممالک کو مغربی ممالک سے کلیں، مصنوعات اور اسلحہ درآمد کرنا

پڑتا ہے اور ان کے ساتھ مغربی کاریگروں کی خدمات بھی مستعار لینا پڑتی ہیں۔ فی زمانہ زراعت صنعت میں تبدیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے جدید ترین آلات کشاورزی کے نہ ہونے کے باعث ایشیا اور افریقہ کے زرعی ممالک بھی خوراک کے معاملے میں خود کفیل نہیں ہو سکے۔ انہیں اپنی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے کناڈا، شمالی امریکہ اور آسٹریلیا سے غلہ درآمد کرنا پڑتا ہے۔ اس اقتصادی پس منظر میں ترقی پذیر معاشرے کا مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ اس پر شدید بحران طاری ہے۔ اس معاشرے کو نہ زرعی کہا جا سکتا ہے اور نہ صنعتی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس بحران اور خلفشار کی جھلک ان ممالک کے ادباء اور فن کاروں کی تحریروں اور فن پاروں میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ اکثر ترقی پذیر اقوام میں اقتصادی غلامی نے حریت فکر اور آزادی رائے کے سرچشمے خشک کر دیئے ہیں۔ سیاست دانوں کی طرح اُدباء و شعراء پر بھی مغرب کا رعب و دبدبہ مسلط ہے۔ چنانچہ ذوقی فیضان کے لیے وہ مغرب ہی کی فنی اور ادبی تحریکوں سے رجوع لاتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سرمایہ دار مغربی ممالک میں اجارہ داروں کی قابو چیانہ خود غرضی نے ادب و فن کی دنیا میں بیمار موضوعیت کا روپ دھار لیا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے جو اُدبا سیاسی، اقتصادی اور عمرانی احوال و ظروف کا شعور نہیں رکھتے وہ نادانستہ مغرب کی ادبی و فنی تحریکوں کے طلسم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ یہ تحریکیں ایک زوال پذیر معاشرے کی پیداوار ہیں اور ایک ترقی پذیر معاشرے کے حق میں زہر ہلاہل کا درجہ رکھتی ہیں۔ دوسری طرف ایسے اُدبا ہیں جو سوویٹ روس اور اشتراکی چین کے ترقی یافتہ معاشرے سے فکری و ذوقی محرکات تلاش کرتے ہیں۔ ادبیاتِ مغرب ایک غیر فطری زوال پذیر معاشرے کا عکس ہے جب کہ اشتراکی ادب و فن عوام کی امنگوں اور تمناؤں کی ترجمانی کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے اُدبا اور شعراء محض عکاسی یا ترجمانی پر قناعت نہیں کر سکتے کہ انہیں عوام کے دوش بدوش عملی جدوجہد کر کے زندگی کے دھارے کا رخ موڑنا ہے۔ انہیں عکاسی اور ترجمانی کی دو راہوں میں سے کسی ایک کا انتخاب نہیں کرنا بلکہ اپنے لیے ایک نئی راہ اختیار کرنا ہے۔ نئی قدروں کی تشکیل کرنا ہے۔ مغربی ممالک سے جو ادبی و فنی تحریکیں ترقی پذیر ممالک میں اشاعت پا رہی ہیں وہ فرانسیسی جمال پرستوں کے نظریہ "فن برائے فن" اور جرمنوں کی رقیق رومانیت ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ادباء کے لیے ضروری

ہے کہ وہ تنزل پذیر مغرب کی دروں بینی اور موضوعیت سے دامن بچائیں اور اپنے ادب و فن میں معروضی احوال کے تقاضوں کی تپش کو منتقل کریں۔ اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو وہ اس فرض سے سبکدوش نہیں ہو سکیں گے جو باشعور اور دانش ور طبقے پر معاشرہ انسانی کی طرف سے بالعموم اور قوم کی طرف سے بالخصوص عائد ہوتا ہے۔ ترقی پذیر معاشرے میں فن کار اور ادیب کے لیے اپنے اصل مقام و منصب کا شعور ہونا لازم ہے۔ یہ شعور جتنا گہرا ہوگا اتنا ہی اس کا ادب وفن معاشرے کے صحت مند تقاضوں کی تقویت کا باعث ہوگا۔ یہ شعور اپنے ہی گردو پیش کے مسائل پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ غیر ملکی تحریکیں اس کے فروغ کا باعث نہیں بن سکتیں۔

مغرب کے سرمایہ دار معاشرے میں ادب وفن کو یا تو غلام بنا کر رکھا جاتا ہے اور یا آقا تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ ادب یا آرٹ نہ غلام ہے نہ آقا ہے بلکہ انسان کا رہنما ہے۔ آج جب کہ ترقی پذیر اقوام ایک نئے معاشرے کی تعمیر میں کوشاں ہیں دیکھنا یہ ہے کہ ان کے ادباء اور فن کار اس ضمن میں کیا کچھ کر رہے ہیں۔ ادب یا آرٹ بے شک فرد کے لیے اظہارِ ذات ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ایک ایسا وسیلہ بھی ہے جس سے قوم کے اجتماعی شعور کا اظہار بھی ہوتا ہے اور جو معاشرے کی فرسودہ قدروں اور پامال رسومِ فکر کے طلسم کو چاک کر کے نئی نئی صحت مند قدروں کی آبیاری کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے فن کاروں اور اُدباء کو اس حقیقت کا شعور پیدا کر کے عوام کی رہنمائی کا فرض ادا کرنا ہوگا۔

یہ کہ انسان فطرتاً خودغرض ہے!

یہ ایک اندیشہ ناک فکری مغالطہ ہے کہ انسان فطرتاً خودغرض ہے۔ انانیت کا پتلا ہے۔ معمولی سے ذاتی مفاد پر دوسروں کے بڑے سے بڑے مفاد کو قربان کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا اور جو شے اس کے راستے میں حائل ہو اسے بے دردی سے پاؤں تلے کچل کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ یہی انسانی خودغرضی ابتدائے تاریخ سے سنگدلانہ خونریزی، جنگ وجدال، جبر واستبداد اور ظلم وستم کا باعث ہوتی رہی ہے۔ یہ خودغرضی لاعلاج ہے۔ بڑے بڑے مصلحین اخلاق و بانیان مذہب اس کے دفعیے میں عاجز اور ناکام رہے ہیں اور آئندہ بھی ناکام ہوں گے۔ خودغرضی انسانی فطرت میں اس طرح راسخ ہو چکی ہے کہ جنگ وجدال اور ظلم وتشدد سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ قرین دانش یہی ہے کہ اس تخریبی وسلبی جذبے کو اور نتیجتاً جنگ وجدال اور جبر وتغلب کو نوشتہ تقدیر کی طرح اٹل سمجھ کر قبول کر لیا جائے اور صبر وشکر سے کام لیا جائے۔

انسان بے شک قدیم زمانے سے قابو چیانہ خودغرضی سے کام لیتا رہا ہے اور اس کے سبب سنگین جرائم کا ارتکاب بھی کرتا رہا ہے لیکن یہ کہنا محل نظر ہے کہ خودغرضی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ اس مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک تاریخی، دوسرا نفسیاتی۔ ان میں سے پہلے کو ہم اجتماعی اور دوسرے کو انفرادی بھی کہہ سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتماع کی نسبت ہی سے آدم زاد کو انسان کہا جاتا ہے۔ دوسرے حیوانات کی طرح آدم زاد بھی معاشرتی علائق کا پابند نہ ہوتا تو وہ انسان کہلائے جانے کا مستحق نہ ہوتا اور آج بھٹوں اور کھوہوں میں گزر بسر کر رہا ہوتا۔ اس لیے انسب یہی ہے کہ معاشرہ انسانی کے ارتقاء کا مختصر جائزہ لیا جائے اور

دیکھا جائے کہ کن خارجی عناصر نے انسان کو خودغرض بنایا تھا۔

عہد حجریہ قدیم میں انسان کے آباء بھی دوسرے وحوش کی طرح درختوں پر بسیرا کرتے تھے یا غاروں میں پناہ لیتے تھے۔ انہوں نے دو ٹانگوں کے بل چلنا سیکھا تو لٹھ کو اپنا ہتھیار بنا لیا جس کی مدد سے وہ درندوں سے اپنا بچاؤ کرتا اور جسے وہ بطور اوزار محنت کے استعمال کرنے لگا۔ اس دور کی عائلی زندگی سے متعلق قیاس آرائیوں ہی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ علم الانسان کے بعض طلباء کہتے ہیں کہ انسان کے دورِ وحشت[1] میں کنبے کی صورت یہ تھی کہ ایک شہ زور مرد چند عورتوں اور بچوں کو اپنی ذاتی حفاظت میں لے لیتا تھا۔ ڈارون نے اسے Primal horde کا نام دیا ہے۔ اٹکنسن اسے Cyclopean family کہتا ہے۔ فرائڈ کا نظریہ ہے کہ ایک دن اس کنبے کے نوجوانوں نے اپنے باپ کے جبر و تشدد کے خلاف بغاوت کی۔ اسے قتل کر دیا اس کے جسم کے ٹکڑے کیے اور انہیں کھا گئے تاکہ باپ کی قوت ان میں منتقل ہو جائے۔ اس سے ایڈیپس کی الجھن کا آغاز ہوا تھا۔ فرائڈ کا یہ مفروضہ بعید از قیاس ہے۔ ہمارے زمانے کے اکثر علمائے نفسیات اسے رد کر چکے ہیں۔ بہر حال جوں جوں زمانہ گزرتا گیا بہت سے کنبے آپس میں مل کر رہنے لگے اور بربریت[2] کے دور کا آغاز ہوا جس میں خوراک اور ہتھیاروں کے ساتھ عورتوں کا بھی اشتراک تھا۔ اسے قدیم اشتمالیت کا زمانہ کہا گیا ہے اور عائلی نقطۂ نظر سے اس نظام معاشرہ کو مادری[3] کا نام دیا گیا ہے کیوں کہ اس میں عورت کو مرکزی حیثیت دی جاتی تھی۔ یہ معاشرہ آج بھی بعض وحشی اقوام میں قائم ہے۔ یہ صورت حالات صدیوں تک باقی رہی۔ حتیٰ کہ زرعی انقلاب کے دوران میں ریاست اور تمدن کی بنیاد رکھی گئی اور ذاتی املاک کے تصور نے مادری نظام معاشرہ کا خاتمہ کر دیا۔ مارگن لکھتا ہے:[4]

> "املاک کے تصور کی تشکیل ذہن انسانی میں لاتعداد صدیوں تک ہوتی رہی۔ اس کے آثار عہد حجریہ کے انسان میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔ بعد میں ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کے آباء نے اسے قبول کر لیا اور ان کے ذہن و قلب پر اس کا تصرف محکم ہو گیا۔ اسی کے ساتھ تمدن کا آغاز

1۔ Savagery　　2۔ Barbarism

3۔ Matriarchal　　4۔ Ancient Society

بھی ہوا۔ حصول املاک کا خبط انسان پر بری طرح مسلط ہوگیا۔ حصولِ املاک کی کوشش میں انسان نے نہ صرف ان رکاوٹوں پر قابو پالیا جو تمدن کے راستے میں حائل ہو رہی تھیں بلکہ املاک اور مملکت کی بنیادوں پر اس نے سیاسی معاشرے کی بنیاد بھی اٹھائی۔ املاک کے تصور کے آغاز و ارتقاء کا تنقیدی جائزہ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ کے اہم ترین پہلوؤں کی نقاب کشائی کرے گا۔"

املاک کے ابتدائی تصورات غذا کی فراہمی سے وابستہ ہیں جو شروع ہی سے انسان کی سب سے بڑی ضرورت رہی ہے۔ اس کے علاوہ ہتھیار برتن اور ملبوسات املاک کے ضمن میں آتے تھے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ املاک میں وسعت پیدا ہوگئی۔ زرعی انقلاب کے بعد پدری نظام معاشرت صورت پذیر ہوا اور عورت کے لیے ایک سے زیادہ شوہر رکھنا ممنوع قرار پایا۔ اب مرد اس بات پر مصر تھا کہ وہ اپنی اراضی اور دوسری املاک اپنے ہی صلبی فرزندوں کے لیے ورثے میں چھوڑے گا۔ اس طرح عورت کی عصمت و عفت کا تصور رونما ہوا۔ عصمت نسوانی کی حفاظت کے لیے پردے اور حرم کی تدابیر عمل میں آئیں اور عورت کو عصمت کا لنگوٹ پہنانے کا رواج ہوا۔

زرعی انقلاب نے جہاں انسان کے اخلاق و کردار پر گہرے اثرات ثبت کیے وہاں سیاسی اور عمرانی قدروں کی تشکیل کی۔ انسان نے خوراک کی تلاش میں مارے مارے پھرنے کی بجائے کھیتوں میں ہل چلانے اور فصلیں اگانے کا راز پالیا اور اراضی سے وابستہ ہوگیا۔ اس نے دریاؤں کے کنارے شہر بسائے، املاک کی تقسیم اور تحفظ کے قوانین وضع کیے اور مملکت کی داغ بیل ڈالی۔ املاک کے تحفظ کی ذمہ داری سرداروں کو سونپ دی گئی۔ مرور زمانہ سے ان سرداروں نے سیاسی و عسکری قوت حاصل کی اور عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے لشکر رکھنے لگے۔ ان سلاطین نے جو دیوتاؤں کے نائب ہونے کے مدعی تھے ایسے قوانین رائج کیے جن سے املاک کا تحفظ مقصود تھا۔ چنانچہ شاہ حمورابی کے ضابطے میں چوری، رہزنی، بغاوت اور زنا کو سنگین جرائم قرار دیا گیا ہے جن کی سزا موت ہے۔ ظاہر ہے کہ ان جرائم کی زد کسی نہ کسی صورت میں ذاتی املاک ہی پر پڑتی تھی۔ احکام عشرہ میں حرص اور لالچ کی مذمت کی گئی کہ اس سے ذاتی املاک خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ اکثر

قدیم اقوام میں یہ قانون موجود تھا کہ چور کو چوری کرتے ہوئے پکڑ لیا جائے وقوعہ پر جان سے مار دیا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص اپنی عورت کو کسی غیر مرد کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے پکڑ لیتا تو وہ دونوں کو جان سے مار دینے کا مجاز تھا کیوں کہ عورت بھی اس کی املاک میں شمار ہوتی تھی۔ باپ سرکش بیٹوں اور خاوند بدقماش عورتوں کو لونڈی غلام بنا کر بیچ دینے کا مجاز تھا۔

زرعی انقلاب کے ساتھ مملکت اور مملکت کے ساتھ سیاسی استبداد کی بنیاد پڑی۔ زراعت پیشہ لوگ قدرتاً قدامت پسند ہوتے ہیں اور ہمیشہ ایسی حکومت کے خواہاں ہوتے ہیں جو طاقتور ہو اور ان کی املاک کی حفاظت کر سکے۔ زمینداروں کو اس چیز سے غرض نہیں ہوتی کہ ان کا حاکم اچھا ہے یا بُرا۔ وہ تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ ملک میں امن و امان برقرار رہے تاکہ وہ سکون سے کھیتی باڑی کر سکیں۔ چنانچہ زرعی معاشرے نے بادشاہت اور سیاسی استبداد کو جنم دیا۔

دوسروں کے اموال و املاک کو ہتھیانے کے لیے سلاطین نے جنگ و جدال اور تاخت و تاراج کا آغاز کیا۔ یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ لڑائی سے قدیم بادشاہوں کا مقصد واضح طور پر دوسرے ممالک پر جارحانہ تاخت کر کے ان کی دولت پر قبضہ کرنا ہوتا تھا۔ آج کل تصرف بے جا اور استحصال کو مختلف پردوں میں چھپایا جاتا ہے اور آزادی، اعلیٰ قدروں اور تہذیب و تمدن کے تحفظ کے نام پر دوسری اقوام پر یلغار کی جاتی ہے۔

حصول املاک کی جنون آمیز حرص کو لاطینی میں Studium Lucri (نفع کا لالچ) اور عربی میں جوع الارض (اراضی کی بھوک) کہا گیا ہے۔ یہ جنون صدیوں سے انسان کے ذہن و دماغ پر مسلط ہے اور زہر ہلاہل کی طرح اس کے رگ و پے میں سرایت کر گیا ہے اس جنون نے انسانی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے اور معاشرہ انسانی میں عدل و انصاف کا خاتمہ کر دیا ہے۔ لاک نے سچ کہا تھا:

> ''جہاں املاک نہیں ہوگی وہاں ناانصافی نہیں ہوگی۔ یہ بات اتنی ہی قطعی ہے جتنا کہ اقلیدس کا کوئی مسئلہ۔''

حصول املاک کے جنون نے فطرت انسانی کے تعمیری و صالح جذبات لطف و

کرم، احسان و مروت، محبت و شفقت کو سخت ٹھیس پہنچائی ہے۔ املاک کی خاطر بیٹے نے باپ کا، باپ نے بیٹے کا، بھائی نے بھائی کا، بیٹے نے ماں کا بے دریغ خون بہایا ہے۔ اسی خبط نے انسانی فطرت کو مسخ کر کے اس میں خود غرضی اور سلب و نہب جیسے تخریبی میلانات کو ہوا دی ہے۔ املاک شرافت و نجابت اور وقار و مرتبت کا معیار بن گئی ہے۔ دولت کو حکومت کے حصول کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے اور حکومت کے وسیلے سے حصول املاک کا چکر چلایا جاتا ہے۔ ہمارے زمانے کے سرمایہ دار پرانے وقتوں کے سلاطین اور جاگیرداروں کے جانشین ہیں۔ مغرب کے بڑے بڑے اجارہ داروں اور ساہوکاروں نے ظالمانہ استحصال کر کے ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ممالک کا رس نچوڑ لیا ہے۔ دنیا بھر کی صنعتی پیداوار کے کم و بیش ایک تہائی حصے پر صرف دو سو اجارہ داروں کا تصرف ہے جو محنت کشوں کے استحصال سے زر و سیم کے انبار سمیٹ رہے ہیں۔ یہ لوگ کہیں نہ کہیں جنگ کے شعلے بھڑکائے رکھتے ہیں تاکہ اسلحہ فروشی سے اپنی تجوریاں بھر سکیں۔ "رفاہی معاشرے" اور "آزاد دنیا" کے نام پر ہر کہیں حریت پسندوں کو بے دردی سے کچلا جا رہا ہے۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے جو ممالک نئے آزاد ہوئے ہیں اور انہوں نے غلامی کی آہنی زنجیریں اتار پھینکی ہیں انہیں قرضے اور امداد کے نام پر دوبارہ زنجیروں میں جکڑا جا رہا ہے۔ ملکی رجعت پسندوں کی پشت پناہی کر کے ترقی پسند عوامی تحریکوں کو دبانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ زراندوزی اور نفع خوری کی خواہش مریضانہ صورت اختیار کر گئی ہے۔ لینن نے کہا تھا:

> "جب ہمارا سرمایہ داروں کو پھانسی پر لٹکانے کا وقت آئے گا، تو سرمایہ دار پھانسی کے رسوں کی فروخت پر منافع کمانے کے لیے ایک دوسرے کا مقابلہ شروع کر دیں گے۔"

زرعی انقلاب پر ہزاروں برس گزر چکے ہیں۔ ان طویل زمانوں میں جو اقتصادی نظام قائم ہوا اس کا مرکز و محور ذاتی املاک ہی تھی جس نے سیاسیات، عمران، مذہب و اخلاق کے ساتھ ساتھ انسانی نفسیات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ حصول املاک کے جنون نے انسان میں سنگ دلانہ خود غرضی پیدا کی، جس سے جنگ و جدال اور قتل و غارت کا بازار گرم ہو گیا اور رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہو گیا کہ انسان فطرتاً خود غرض اور قابو چی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ انسانی فطرت میں پدری اور مادری جبلتیں اساسی حیثیت رکھتی ہیں اور انہی کے دامن

میں محبت، رافت، مروت، بے نفسی، ایثار، خود سپردگی اور دلسوزی کے خالصتاً انسانی جذبات نے پرورش پائی ہے۔ وحوش میں بھی یہ جبلتیں موجود ہیں لیکن بچے کے جوان ہو جانے کے بعد وحوش انہیں ٹھکرا دیتے ہیں۔ ان کی اس نوع کی جبلتیں بچوں کی پرورش تک ہی محدود ہوتی ہیں۔ انسان میں ان جبلتوں نے بچوں کی پرورش کے علاوہ ہمدردیٔ انسانی اور ایثار وقربانی کی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں۔ شاہیت اور جاگیرداری کے زمانوں میں بھی جب ہر طرف جبر واستبداد کا دور دورہ تھا ایسے اشخاص پیدا ہوتے رہے جنہوں نے ذاتی منفعت اور آسائش کو بالائے طاق رکھ کر جابر سلاطین کے خلاف آواز اٹھائی، انسانی حقوق کے لیے مردانہ وار جدوجہد کی اور جان و مال کی قربانیاں دینے سے بھی گریز نہیں کیا۔

صنعتی انقلاب کے بعد اقتصادی نظام کے بدلنے کے ساتھ ساتھ سیاسی اور عمرانی نصب العین بھی بدلتے جارہے ہیں اور انسانی اخلاق و کردار اور اندازِ فکر و احساس میں بھی تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں جو معاشرہ صورت پذیر ہوگا اس کے آثار ابھی سے ظاہر ہونے لگے ہیں۔ ذاتی املاک کے تصور کا طلسم ٹوٹ چکا ہے جہاں کہیں ذاتی املاک کا خاتمہ کر دیا گیا ہے وہاں انسانی فطرت کے تعمیری اور مثبت پہلو بروئے کار آرہے ہیں۔ انسانی کوششیں ذاتی غرض براری کی بجائے عوامی فلاح و بہبود کے لیے وقف ہوتی جارہی ہیں اور اس بات کا ثبوت بہم پہنچ رہا ہے کہ انسان فطرتاً ایثار پیشہ ہے خودغرض نہیں ہے۔

یہ کہ ریاست اور مذہب لازم وملزوم ہیں!

یہ خیال کہ ریاست اور مذہب لازم وملزوم ہیں قدیم زرعی معاشرے سے یادگار ہے۔ زرعی انقلاب کے بعد بنی نوع انسان دریاؤں کے کناروں پر بستیاں بسا کر رہنے لگے اور شہری ریاستیں معرض وجود میں آ گئیں جن پر چند طاقت ور طالع آزماؤں نے اپنا تسلط جما لیا۔ ریاست کے قیام کے ساتھ ہی مذہب کو منظم کیا گیا۔ اس زمانے میں آسمان، سورج اور دھرتی کی پوجا خاص انہماک سے کی جاتی تھی۔ آسمان بارش برسا کر دھرتی کو سیراب کرتا تھا اور سُورج کی تمازت سے فصلیں پکتی تھیں۔ آسمان کو باپ، سورج کو دوست اور دھرتی کو دیوی ماتا کہتے تھے اور انہیں فوق الفطرت ہستیاں مان کر ان کی پوجا کرتے تھے۔ پوجا پاٹھ کا کام پروہتوں کے سپرد کیا گیا۔ رعایا پر اپنا ذہنی تسلط بحال رکھنے کے لیے بادشاہ اپنی اپنی ریاستوں کے بڑے پروہت بھی بن گئے۔ اس طرح تاریخ عالم میں شروع ہی سے ریاست اور مذہب کا اتحاد عمل میں آ گیا جس نے ہزاروں برس تک عوام کو سیاسی اور ذہنی غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رکھا اور جس کا ذکر روشن خیالی اور بیداری جمہور کے اس دور میں بھی کہیں کہیں سننے میں آتا ہے۔ فرعون مصر دیوتا آمن رع کا فرزند بن گیا۔ خاقان چین، قیصر روم، کسرائے ایران اور شاہان جاپان کا دعویٰ تھا کہ وہ دیوتاؤں کی اولاد سے ہیں۔ شاہ حمورابی والیٔ بابل نے کہا کہ مجھے آفتاب دیوتا نے ضابطہ قوانین عطا کیا ہے۔ نقشِ رستم اور تخت جمشید کے نقوش میں شاہِ ایران کو خداوند خدا ہرمزد سے علامات شاہی لیتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ بادشاہوں کے ظل الٰہی، فرزند آسمان، حقوق یزدانی، نائب خدا وغیرہ کے تصورات اسی دعوے سے یادگار ہیں۔

پروہت سلاطین و امراء سے کم طاقتور نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے اثر و رسوخ کو حصول زر و مال کا وسیلہ بنا لیا۔ بادشاہوں کی تاج پوشی کی رسم بھی یہی لوگ انجام دیتے تھے۔

شاہان ایران کے سروں پر موبداں موبد، سلاطین مغرب کے سروں پر پاپائے روم اور راجگان ہند کے سروں پر برہمن تاج رکھتے تھے۔ جب تک یہ رسم ادا نہیں کی جاتی تھی کسی حکمران کو صحیح معنوں میں بادشاہ یا راجہ تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ اور راجے مہاراجے ہمیشہ پروہتوں کی دلجوئی پر کمر بستہ رہتے تھے۔ انہیں اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ عوام کے ذہن وقلب پر پروہتوں کی حکمرانی ہے جو ادنیٰ اشارے سے رعایا کی وفاداری کا رخ ان کے دشمنوں کی طرف موڑ سکتے ہیں۔ مصر قدیم میں اس طبقے نے بے پناہ اقتدار حاصل کرلیا تھا۔ ایک قدیم دستاویز سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون رع میسس سوم کے عہد حکومت میں پروہتوں کے پاس ایک لاکھ ستر ہزار غلام تھے جو کل آبادی کا بیسواں حصہ تھے۔ سات لاکھ پچاسی ہزار ایکڑ اراضی ان کی املاک تھی، ان کے پاس پانچ لاکھ مواشی تھے اور مصر و شام کے 169 گاؤں معبدوں کے ساتھ وقف تھے جن پر لگان معاف تھا۔ یہی حال بابل، اشوریا، کنعان اور اسرائیل کے پروہتوں کا تھا۔ عشر اور صدقہ ابتدا میں وہ محصولات تھے جو کنعانی پروہتوں کی خاطر عوام پر لگائے جاتے تھے۔ سیر حاصل اوقاف واملاک پر قناعت نہ کرتے ہوئے پروہتوں نے ہر کہیں مقدس عصمت فروشی کا کاروبار چلا رکھا تھا۔ عشتار، آئسس، اناہتا اور افرودائتی کے مندروں میں ہزاروں دیوداسیاں موجود ہوتی تھیں جنہیں ان کے والدین دیوی کی بھینٹ کرتے تھے۔ یاتری معاوضہ دے کر ان سے تمتع کرتے تھے۔ اس عصمت فروشی کی آمدنی پروہتوں کی جیب میں جاتی تھی۔ برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں:[1]

> "عصمت فروشی کو پروہتوں نے اپنی آمدنی کا وسیلہ بنالیا تھا کیوں کہ جو لڑکیاں مندروں میں یاتریوں کے تصرف میں آتی تھیں ان کی آمدنی پروہت ہی وصول کرتے تھے۔"

ہندوستان میں گوتم بدھ، چین میں کنفیوشس اور اسرائیل میں یسعیاہ ثانی نے پروہتوں کی دکان آرائی، ریاکاری اور دین فروشی کے پردے چاک کیے لیکن پروہتوں اور سلاطین کے اتحاد نے ان کی اصلاحی کوششوں کو ناکام بنادیا۔ ہم تین مذاہب سے سلاطین اور پروہتوں کے اتحاد کی مثالیں دیں گے۔

ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد نو وارد آریا کئی ذاتوں میں بٹ گئے۔ ذات

1 شادی واخلاق

پات کی یہ تقسیم برہمنوں نے کی تھی۔ اپنے بارے میں انہوں نے کہا کہ وہ دیوتا برہما کے منہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے معاشرے میں بزرگ ترین مقام انہی کا ہے۔ مذہبی علوم اور رسوم عبادت پر ان کی اجارہ داری قائم ہوگئی۔ شادی، بیاہ، شرادھ، تاج پوشی، یگیہ، ہوم وغیرہ کی تقاریب برہمن ہی انجام دیتے تھے۔ اے اے میکڈونل لکھتے ہیں:[1]

''سوتروں میں بے شمار مذہبی رسوم کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ یہ سب کاہل برہمنوں کی کارستانی تھی جنہوں نے ہندو عوام کے دلوں پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے انہیں اختراع کیا تھا۔''

ابا دوبوا نے لکھا:[2]

''برہمنوں کو اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ مذہبی علوم کی تحصیل سے انہیں دوسری ذاتوں پر تسلط ہو جائے گا۔ چنانچہ تحصیل علوم کو ذاتی اجارہ بنا لیا اور دوسری ذاتوں کے لیے حصولِ علم کو ناممکن بنا دیا۔''

برہمنوں کا اجارہ تعلیم و تعلم اور رسوم عبادت ہی تک محدود نہیں تھا بلکہ راجہ کے دربار میں منتری یا وزیر کا عہدہ بھی ان کے لیے مخصوص تھا اور وہ نظم مملکت پر پوری طرح حاوی ہوتے تھے۔ جب مسلمان سلاطین ہندوستان میں فاتحانہ داخل ہوئے تو برہمن ان کی سرکار دربار میں دخیل ہوگئے۔ اکبر، جہانگیر، شاہجہاں، ابوالحسن تانا شاہ، ٹیپو سلطان اور آصف الدولہ کی سرکار میں برہمن اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ انگریزوں کی آمد پر ان سے منسلک ہوگئے۔ اباد دوبوا کے الفاظ میں:[3]

''برہمن فطری طور پر مکار اور خوشامدی ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ والیانِ ریاست اور امراء کو اپنے دامِ تزویر میں پھانس لیتے ہیں۔ چنانچہ راجگان کے وزیر و مشیر اکثر برہمن ہی ہوتے ہیں۔ مسلمان سلاطین بھی انہیں اپنے منشی متصدی مقرر کرتے ہیں۔ انہوں نے انگریز حکام کے یہاں بھی دخل و تصرف پیدا کرلیا ہے اور انتظامی و عدالتی محکموں پر چھا گئے ہیں۔ مکر و فریب میں ان کا کوئی ثانی نہیں ہے۔''

یاد رہے کہ جب کھشتری آپس کی طویل خانہ جنگیوں میں لڑ بھڑ کر ختم ہوگئے تو برہمنوں نے ہنوں اور سیتھیوں کی اولاد کو شدھ کر کے ان کا نام راجپوت رکھا اور ان کا شجرۂ

1۔ تاریخ ادب سنسکرت

2، 3۔ ہندوؤں کے اطوار و رسوم و شعائر

نسب سورج چاند سے جا ملایا اور ان کے ساتھ حکومت میں شریک ہو گئے، راجپوتوں پر زوال آیا تو حملہ آوروں سے وابستہ ہو گئے۔ تقسیم ہند کے ساتھ برہمنوں نے سرمایہ دار بنیوں سے ایکا کر لیا اور حکومت پر قابض ہو گئے۔ چنانچہ آج تک بھارت کی زمامِ اقتدار انہی کے ہاتھوں میں ہے اور ملک کے کلیدی عہدے انہی کے پاس ہیں۔ برہمنوں کی یہ ہوس اقتدار اس زمانے سے یادگار ہے جب وہ راجگان کے ساتھ مل کر عوام پر حکومت کیا کرتے تھے۔

عیسائی دنیا میں پاپائے روم، اسقف، بطریق اور پادری بت پرست اقوام کے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ اہل مغرب کی اپنی تحقیق کے مطابق کلیسائے روم کی مذہبی رسوم قدیم بت پرست اقوام مصریوں، بابلیوں، کنعانیوں، یونانیوں اور رومیوں سے ماخوذ ہیں۔ جناب عیسیٰؑ یہودی النسل تھے اور یہودیوں کی اصلاح کے مدعی تھے۔ لیکن پال ولی نے ان کی سیدھی سادی اور عام فہم تعلیمات پر قدیم صنمیاتی شعائر و توہمات کے دبیز پردے ڈال دیئے۔ چنانچہ تثلیث، بپتسمہ، عشائے ربانی، کرسمس اور ایسٹر کی رسوم اور تہوار بت پرستوں ہی سے لیے گئے ہیں۔ پاپائے روم قدما کے بڑے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ برہمنوں کی طرح پادریوں نے بھی تحصیل علوم پر اپنا اجارہ قائم کر لیا۔ عوام ان کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ کو وحی ربانی خیال کرتے تھے اور ان کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں تھی۔ کم و بیش ایک ہزار برس تک اہلِ مغرب کے ذہن و قلب پر ان کا تسلط رہا۔ پوپ گریگوری نے خاص طور سے اس بات پر زور دیا کہ خدا کے نائب کی حیثیت سے پوپ تمام عیسائیوں کی جان و مال پر کامل حق تصرف رکھتا ہے۔ پاپائے روم ہی سلاطین کی تاج پوشی کی رسم ادا کرتے تھے اور ان کے اقتدار میں برابر کے شریک تھے۔ فرانس اور جرمنی کے بعض خودسر سلاطین نے پاپائے روم کی سیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو انہیں کلیسیا سے خارج کر دیا گیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ رعایا حلف وفاداری سے آزاد ہو گئی ہے اور انہیں تاج و تخت چھوڑنے پر مجبور کر سکتی ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کو مصلحتاً پاپائے روم کے سامنے جھکنا پڑا۔ شاہ فریڈرک سوم کی مثال بڑی عبرت انگیز ہے۔ اس نے پوپ کے تسلط کے خلاف آواز اٹھائی لیکن طویل کشمکش کے بعد آخر اسے سرِ تسلیم خم کرنا پڑا اور وہ معافی مانگنے کے لیے ٹاٹ کا لباس پہن کر جاڑے کی ایک برف بار رات کو پوپ کے آستانہ عالیہ کے سامنے پہروں کھڑا ٹھٹھرتا رہا جب کہیں نائب خدا کا دل پسیجا۔ اپنے وسیع اختیارات سے پوپ اور پادریوں نے بے شمار مالی فائدے اٹھائے۔ سلاطین و امراء خانقاہوں اور کلیسیا سے سیر حاصل املاک وقف کرتے

تھے جس سے مقتدایان مذہب مالا مال ہو گئے۔ ازمنہ وسطیٰ کے پادریوں میں بڑے بڑے جاگیردار بھی تھے۔ پروہتوں اور برہمنوں کی طرح پاپائے روم نے حصول زروسیم کے عجیب وغریب طریقے وضع کیے جن میں سے ایک یہ تھا کہ وہ رؤسا کے ہاتھوں شفاعت نامے بیچا کرتے تھے۔ کسی رئیس کے تابوت میں پوپ کی طرف سے شفاعت نامہ لکھ کر رکھ دیا جاتا تھا کہ عذاب کے فرشتے اس سے تعرض نہ کریں یہ ہمارا خاص آدمی ہے۔ لوتھر نے اس کاروبار کے خلاف آواز اٹھائی تھی اور اصلاح کلیسیا کی تحریک کا آغاز ہوا تھا۔

اسلام میں کلیسیائے روم کی قسم کا کوئی ادارہ نہیں تھا۔ نہ برہمنوں اور پروہتوں کی طرح پیشہ ور مقتدیان مذہب کا کوئی وجود تھا۔ کوئی بھی پڑھا لکھا مسلمان رسوم عبادت انجام دے سکتا تھا۔ لیکن بنوامیہ کے برسر اقتدار آجانے سے یہ صورت حالات بدل گئی۔ بنوامیہ نے بزور شمشیر اپنی سلطنت قائم کی تھی اس لیے ان کے خلاف بغاوتیں ہوئیں۔ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے شاہان ایران و روم کی طرح بنوامیہ کو ایسے عالموں کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کے استبداد کا مذہبی جواز پیش کر کے عوام کو مطمئن کر سکیں۔ چنانچہ علماء کی ایک جماعت نے جو مرجیہ کہلاتے تھے بنوامیہ کا ساتھ دیا اور جبر مطلق کا مسئلہ پھیلایا یعنی جو کچھ ہوتا ہے خدا کی جانب سے ہوتا ہے انسان مجبور محض ہے، بنوامیہ کے غلبے میں مشیت الٰہی کارفرما ہے۔ لہٰذا جو شخص ان کی مخالفت کرے گا وہ گویا مشیت الٰہی کے خلاف سرکشی کا مرتکب ہوگا۔ نیز جو مسلمان زبان سے توحید و رسالت کا قائل ہے وہ مومن و ناجی ہے خواہ اس کے اعمال کیسے ہی برے کیوں نہ ہوں۔ ان دلائل سے بنوامیہ کے استبداد کا جواز پیش کرنا اور ان کے ظلم و تشدد پر پردہ ڈالنا مقصود تھا۔ اس طرح مرجیہ کی صورت میں مسلمانوں میں بھی برہمنوں اور پادریوں جیسا پیشہ ور جاہ طلب طبقہ معرض وجود میں آ گیا جو دنیوی منفعت کی خاطر شاہان وقت کے درباروں سے وابستہ ہو گیا۔

بنوعباس نے سیاست کے اصول ساسانیوں سے اخذ کیے تھے اور ایرانیوں کو اعلیٰ عہدے تفویض کیے تھے۔ ایرانی وزیروں نے نظم و نسق کے جملہ شعبوں میں شاہان ایران کے طور طریقے رائج کیے۔ اسی بنا پر جرجی زیدان دولت عباسیہ کو ساسانی ملوکیت ہی کی شاخ کہتا ہے۔ طہٰ حسین نے لکھا ہے:[1]

"عباسیوں کے دور میں سیاست اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت

---

1. ابن خلدون، ترجمہ مولانا عبدالسلام ندوی

کی عکسی تصویر تھا۔ خلفائے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قومی اور دینی باتوں کی خاص طور سے حفاظت کرتے تھے لیکن سیاست میں اہل عرب کا ماضی روشن نہیں ہے بلکہ وہ حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناواقف تھے۔ تیسری صدی میں تمام وزرائے عباسیہ ایرانی تھے اور انہوں نے اپنے رسوم و عادات کو اسلامی سلطنت میں منتقل کر دیا۔ اسی طرح بعض متعرب ایرانیوں نے ایرانی امثال و حکم کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور وزراء کی حمایت سے ان کو دنیائے اسلام میں پھیلا دیا یہاں تک کہ وہ تمام سیاسی طریقوں کے اصول بن گئیں۔"

ہمارے نقطہ نظر سے اہم بات یہ ہے کہ ساسانیوں کے عہدِ حکومت میں ریاست اور مذہب کا اتحاد کامل موجود تھا۔ بادشاہ تخت و تاج کی تقویت کے لیے موبداں موبد کی معاونت اور خیر سگالی کو ضروری سمجھتے تھے۔ بادشاہوں کے خیال میں سیاسی غلبہ قائم رکھنے کے لیے رعایا کے ذہن و قلب پر تصرف کرنا بھی لازم ہے تاکہ عوام شاہی فرامین کو احکام خداوندی سمجھ کر بلا چون و چرا ان کی تعمیل کریں اور شاہِ وقت کے خلاف بغاوت کرنے والے کو مذہباً عاصی خیال کریں۔ دولت ساسانیہ کے بانی اردشیر بابکاں نے اپنے بیٹے کو وصیت کی تھی:

"تخت اور معبد کو کبھی بھی ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے دینا۔"

بنو عباس نے ریاست اور مذہب کے اتحاد کے اس نظریے کو من و عن قبول کر لیا اور دینی سیادت و دنیوی امارت کے جامع بن گئے۔ فان کریمر [1] لکھتے ہیں:

"ریاست اور مذہب کے بارے میں ایرانی نظریے نے خلافت بغداد کے دور میں اسلامی صورت اختیار کر لی جو آج بھی باقی و برقرار ہے یہ ایرانی چھاپ مذہب اسلام اور اسلامی روایات پر ہی نہیں بلکہ تمام اسلامی تمدن پر دکھائی دیتی ہے۔ اسلامی تمدن کا نمایاں مذہبی کردار ایرانی ہے عربی نہیں ہے۔"

اتحاد ریاست و مذہب کے اس ایرانی تصور کی اشاعت میں علماء نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ غزالی [2] نے کہا کہ خلافت کی اساس شریعت ہے اور خلیفہ صرف بنو عباس ہی میں سے ہو سکتا ہے۔ فخری نے شاہان وقت کی مطلق العنانی کے حق میں دلائل دیئے اور اسی تصور کے حوالے سے سلاطین کے استبداد کا جواز پیش کیا۔ نظام الملک طوسی نے کہا کہ سلطان رعایا کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔

1. عرب تمدن، ترجمہ شیخ صلاح الدین خدا بخش
2. غزالی کا نظریہ حکومت اسلامی

معتزلہ[1] کے خیال میں خلافت کی وجوبی حیثیت شریعت پر مبنی نہیں بلکہ عقل پر مبنی ہے۔ یہ نظریہ جس سے ریاست کو مذہب سے جدا کرنا مقصود تھا، معتزلہ کے استیصال کے باعث سر سبز نہ ہو سکا۔ بہر حال بنو عباس کے زوال کے ساتھ جب سلاطین بنی بویہ، سلاجقہ اور خوارزم شاہیہ برسر اقتدار آئے تو انہوں نے سیاسی طاقت اور نظم و نسق کو سنبھال لیا اور خلیفہ محض مذہبی امور کا سربراہ بن کر رہ گیا۔ چنانچہ جب آخری عباسی خلیفہ نے خوارزم شاہی سلطنت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو علاؤالدین خوارزم شاہ نے اعلان کیا کہ خلیفہ کو دنیوی اقتدار کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ پیشہ ور علماء صدیوں سے خلافت کی آڑ میں غرض برآری کر رہے تھے۔ اس لیے خلافت عباسیہ کا خاتمہ ہوا تو انہوں نے خلافت کو عثمانی ترکوں کو منتقل کر دیا۔ مصر میں بنو فاطمہ اور اندلس میں بنو امیہ اپنی اپنی خلافت کی ڈفلی بجاتے رہے اور علمائے سُو سے مل کر اس ڈھونگ کے پردے میں عوام کا استحصال کرتے رہے۔

سلاطین اور مقتدایان مذہب میں بعض اوقات چپقلش کی صورت بھی پیدا ہو جاتی تھی۔ مطلق العنان بادشاہ مقتدایان مذہب کو شطرنج کے مہروں کی طرح استعمال کرنا چاہتے تھے اور مقتدایان مذہب شاہان وقت کے اقتدار میں حصہ بٹانے میں کوشاں رہتے تھے۔ اس لیے دونوں میں کبھی کبھار تصادم بھی ہو جاتا تھا۔ یورپ میں احیاء العلوم اور اصلاح کلیسیا کی تحریکوں کے ساتھ مذہب روبہ زوال ہوا تو بادشاہوں کو مقتدایان مذہب کی سرکوبی کا موقع مل گیا۔ روس کے زار پیٹر اعظم، انگلستان کے بادشاہ ہنری ہشتم اور فرانس کے شاہ لوئی چہار دہم نے پادریوں کا زور توڑنے کے لیے ریاست کو واضح طور پر کلیسیا سے جدا کر دیا۔ پاپائے روم کا رہا سہا وقار نپولین نے خاک میں ملا دیا۔ نپولین نے رسم تاج پوشی کے لیے روم جانے کی بجائے پوپ کو حکم دیا کہ وہ پیرس آ جائے۔ پوپ ناچار پیرس آ گیا۔ تاج پوشی کی تقریب برپا ہوئی تو نپولین نے اپنے ہاتھ سے تاج شاہی اپنے سر پر رکھ لیا اور پوپ کھڑا دیکھتا رہ گیا۔ اس کے ساتھ نپولین نے احتساب کلیسیا کا خاتمہ کر دیا۔ اس نے سپاہی بھیجے جنہوں نے احتساب کلیسیا کے تہ خانے پاٹ دیئے اور عذاب دینے کے آلات توڑ پھوڑ کر پھینک دیئے اس کے باوجود نپولین دوسرے سلاطین کی مانند اپنے سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لیے مذہب کے استعمال کو ضروری سمجھتا ہے۔ کہتا ہے:

"ایک غریب آدمی اس بات کو کیوں قدرتی سمجھتا ہے کہ میرے کمرے

[1] لیونارڈو بائینڈر، ترجمہ عابد علی عابد

میں آگ روشن ہے جب کہ وہ خود جاڑے میں ٹھٹھر رہا ہے۔ میرے توشہ خانے میں دس کوٹ ہیں جب کہ وہ خود ننگا ہے۔ میرے ہاں ایک وقت کا کھانا اس کے سارے کنبے کو ہفتہ بھر کے لیے کافی ہے۔ اس کا سبب مذہب ہے جو اسے بتاتا ہے کہ اگلے جہان میں وہ مجھ سے زیادہ خوشی کی زندگی گزارے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم کلیسیا کے دروازے ہمیشہ کھلے رکھیں۔"

مشرق میں جلال الدین اکبر، محمد تغلق اور نادر شاہ، افشار نے پیشہ ور علماء کے تسلط کا خاتمہ کیا۔ عثمانی مملکت میں البتہ یہ لوگ صدیوں تک مذہب کی آڑ میں اپنے دنیوی مفادات کی پرورش کرتے رہے۔ تا آنکہ نوجوان ترکوں نے خلافت کی بساط لپیٹ کر اپنی قوم کو اس طبقہ کی ریشہ دوانیوں اور ابلہ فریبیوں سے نجات دلائی۔ صلاح الدین خدا بخش لکھتے ہیں:

"خلافت کا ادارہ تین مراحل میں سے گزرا ہے۔ ابتداء میں خلیفہ مذہب اور حکومت کا جامع تھا۔ پھر سیاسی اور مذہبی طاقت کا مبدء سلطان بنا۔ آخر میں وہ مرحلہ آیا جس کی بابت ابن خلدون اور ماوردی نے کہا کہ امامت محض دنیوی ادارہ ہے۔ اس سے پہلے مصطفیٰ کمال پاشا نے 3/مارچ 1924ء کو خلافت کی تنسیخ کر کے کسی مغربی رواج کو نہیں اپنایا بلکہ اسلامی دنیا ہی کے آخری رجحان کی ترجمانی کی تھی۔"

عثمانی خلافت کے ساتھ ریاست اور مذہب (خالدہ ادیب خانم نے "ریاست اور کلیسیا" کی بجائے "ریاست اور مسجد" کی اصطلاح وضع کی تھی) کو واضح طور پر ایک دوسرے سے جدا کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں نے اطالیہ کے ضابطہ فوجداری، سوئٹزرلینڈ کے سول قوانین اور جرمنی کے تجارتی قواعد اپنے یہاں نافذ کر دیئے۔ پیشہ ور ملاؤں کا خاتمہ کر دیا اور پردے اور کثرتِ ازدواج کو ممنوع قرار دیا۔ خلافت کی تنسیخ پر پیشہ ور ملاؤں کے حلقے میں کہرام مچ گیا کیوں کہ اس اقدام سے ان کی خصوصی حیثیت بھی ختم ہو گئی تھی۔

جیسا کہ ذکر آ چکا ہے مغربی ممالک میں ریاست اور کلیسیا میں واضح طور پر تفریق کر دی گئی ہے اور پادریوں کا امور مملکت سے کوئی واسطہ نہیں رہا لیکن اسلامی ممالک میں مقتدایانِ مذہب اقتدار میں حصہ بٹانے کے لیے بدستور ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اور اس مقصد کے لیے جاگیرداروں اور سرمایہ داروں سے گٹھ جوڑ کر رہے ہیں۔ انہیں مرجعیت کی تمنا چین سے نہیں بیٹھنے دیتی اور وہ اس زمانے کو یاد کر کر کے آہیں بھرتے ہیں۔ جب عوام

تو ایک طرف رہے سلاطین و امراء بھی ان کی چین آبرو کی تاب نہیں لا سکتے تھے اور ان کی دلدہی پر ہمہ وقت کمربستہ رہتے تھے۔ چنانچہ یہ لوگ پس ماندہ ترقی پذیر اسلامی ممالک میں ریاست اور مذہب یا سیاسیات اور مذہب کے اتحاد کا شد ومد سے پرچار کر رہے ہیں۔ ریاست سے ان کی مراد ایک ایسی مملکت ہے جس میں اقتدار جاگیرداروں اور اہلِ سرمایہ کے ہاتھوں میں ہو جن کی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی اقتدار میں وہ حصہ بٹا سکیں۔ ریاست سے ان کا مطلب ایسی مملکت ہرگز نہیں ہے جس میں محنت کشوں کا راج ہوگا کیوں کہ محنت کشوں کا اصول تو یہ ہوگا کہ:

"جو کام کرے گا وہ کھائے گا"

ایسی مملکت میں طفیل خوار ملاؤں کے لیے کوئی ٹھکانہ نہیں رہے گا۔ یہی سبب ہے کہ محنت کشوں کے راج کا ذکر آئے تو یہ لوگ "اسلام خطرے میں ہے" کا نعرہ لگاتے ہیں جس کا مطلب فی الاصل یہ ہے کہ ان کے ذاتی دنیوی مفادات خطرے میں ہیں جن کی پرورش وہ اسلام کے نام پر کرتے رہے ہیں۔ اسلام کو سب سے بڑا خطرہ خود ان پیشہ ور ملاؤں اور دین فروشوں سے ہے جنھوں نے اپنی دکان آرائی کی خاطر اسلام کو بہتر فرقوں میں تقسیم کر کے اس کی انقلابی روح کا خاتمہ کر دیا ہے۔

فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں مذہب عملاً ریاست سے جدا ہو چکا ہے اور مذہبی فرائض و شعائر کی پابندی کو افراد کے ضمیر اور صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور جہاد کی پابندی حکومت کی جانب سے نہیں کرائی جاتی۔ اکثر اسلامی ملکوں میں مغرب سے اخذ کیے ہوئے فوجداری کے ضابطے اور سول قوانین نافذ کر دیئے گئے ہیں، جو بیشتر رومن لاء پر مبنی ہیں۔ مقتدایانِ مذہب میں گزشتہ صدی سے یہ بحث جاری ہے کہ اسلام کے فقہی قوانین ناقابل تغیر ہیں یا زمانے کے تقاضوں کے تحت ان میں ردوبدل کیا جا سکتا ہے۔ 1930ء میں تیونس کے طاہر الحداد نے لکھا کہ قرآن کے ایسے قوانین جن کا تعلق معاشرے اور عمران سے ہے قطعی اٹل نہیں ہیں بلکہ سیاسی و معاشی احوال و ظروف کے بدلنے کے ساتھ ساتھ ان میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔ ضیاء گوکلپ نے جس کے افکار نے نوجوان ترکوں کو متاثر کیا تھا، کہا کہ جب تک ترکوں کو جاگیرداروں اور ملاؤں سے نجات نہیں دلائی جائے گی وہ کبھی بھی ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکیں گے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مذہب عبد و معبود کے نام ذاتی رشتے کا نام ہے۔ اس کے علاوہ تمام مذہبی امور کا جواز

معاشرتی شعور میں تلاش کرنا انسب ہے۔ ہندوستان میں سر سید احمد خاں نے لکھا: [1]

"قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی و دنیوی کاموں سے متعلق ہے۔ جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے"۔

سر سید کے ایک رفیق مولوی چراغ علی نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: [2]

"قرآن ہمیں تمدنی و سیاسی قانون نہیں سکھاتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض امور سول اور پولیٹکل لا کے متعلق بیان کیے گئے ہیں لیکن یہ وہ مسائل ہیں جن کا اس زمانے میں نہایت خراب استعمال کیا گیا تھا ـــــ قرآن نے غیر مسلم اور بدوی عربوں سے ان کے ضعف اور خامی کی بنا پر بعض سول اور سوشل امور میں چند مناسب معقول اور بے ضرر رعایتیں بھی کی ہیں لیکن جب ان کی حالت سدھری اور وحشیانہ حالت سے نکل کر اعلٰے اور ترقی یافتہ مدارج پر پہنچے تو یہ رعایتیں بھی ممنوع ہو گئیں ـــــ احکام اخلاق تاریخی امور و قصص اور پیش گوئیوں کے علاوہ قرآن کے قانون اور عدالتی اصول کی تشریح کے لیے الفاظ اور جملے اور ان کے طرقِ استعمال مفصلہ ذیل چار حصوں میں تقسیم کیے گئے:

1- الفاظ
2- جملے
3- لفظوں اور جملوں کا استعمال
4- طریق استدلال

اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ دو سو آیات قرآنی سول لاء کے متعلق کوئی خاص تعلیم یا محکم قواعد نہیں ہیں"۔

مختصر یہ کہ قرآن سیاسی قوانین میں مداخلت نہیں کرتا اور نہ اس نے سول لاء کے متعلق کوئی خاص قواعد وضع کیے ہیں۔ قرآن ہمیں بذریعہ وحی کے مذہبی اصول اور اخلاق کے عام عقائد سکھاتا ہے۔

1925ء میں شیخ محمد عبدہ کے ایک شاگرد علی عبدالرزاق نے مذہبی اور سول امور کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی تجویز پیش کی اور کہا کہ:

"اسلام کے تمام احکام صرف مذہبی ضابطے پر مشتمل ہیں جن کا تعلق تمام تر عبادت الٰہی اور نوع انسان کی فلاح و بہبود سے ہے، اس کے سوا کچھ نہیں۔ باقی رہے شہری قوانین وہ انسانوں پر چھوڑ دیے گئے ہیں

---

1 مقالات سر سید مرتبہ محمد اسمٰعیل پانی پتی
2 اعظم الکلام

تا کہ وہ انہیں اپنے علم اور تجربے کے مطابق آگے بڑھاتے جائیں"۔

اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا: [1]

"دین اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس نظامِ کہنہ کو نابود کر دینے سے روکتی ہو جس نے ان کو مدت دراز سے محکوم و عاجز بنا رکھا ہے۔ وہ آزاد ہیں کہ اپنی سلطنت کے قواعد اور اپنی حکومت کے نظام کو ان تازہ ترین نتائج فکر کی بنا پر تعمیر کریں جو انسانوں کے ذہنوں نے دریافت کیے ہیں اور ان یقینی اصولوں پر عمل کریں جن کو قوموں کے تجربوں نے بہترین اصولِ حکمت قرار دیا ہے"۔

سوال یہ ہے کہ ریاست کو مذہب سے جدا کرنے اور مذہب کو عبد اور معبود کے مابین شخصی رشتہ قرار دینے کے بعد مسلمان کون سا نظامِ مملکت اپنائیں جو انہیں صدیوں کی زبوں حالی، پسماندگی، جمودِ فکر و عمل اور استحصال سے نجات دلا سکے۔ فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں بادشاہت کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔ عوام کا بڑھتا ہوا سیاسی شعور بادشاہوں کو رد کر چکا ہے۔ دو چار بادشاہ جو کہیں کہیں دکھائی دے رہے ہیں وہ بھی چند برسوں کے مہمان ہیں۔ جن ملکوں سے بادشاہ رخصت ہو گئے ہیں وہاں عام طور سے مغربی وضع کی پارلیمانی جمہوریت کو رواج دیا جا رہا ہے۔ لیکن اس نوع کی جمہوریت سے اصلاحِ احوال ممکن نہیں ہے کیوں کہ ایک تو جمہوریت کے نام پر نظم و نسق کے شعبوں اور قانون ساز اداروں پر جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا تسلط قائم ہو گیا ہے اور وہ عوام کا بدستور معاشی استحصال کر رہے ہیں۔ دوسرے مسلم اقوام صدیوں سے آمریت کی عادی ہو چکی ہیں۔ لہٰذا پارلیمانی جمہوریت ان کے مزاج عقلی کے ناموافق ہے۔ ان حالات میں خلافت اور بادشاہت کے خاتمے کے بعد محنت کشوں کی آمریت ہی مسلم عوام کو جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے استحصال سے نجات دلا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ محنت کشوں کی آمریت ہی اصل جمہوریت بھی ہے کیوں کہ اس میں زمامِ اختیار کسانوں اور مزدوروں کے اپنے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہ ہر قسم کے استحصال کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیتے ہیں۔ جب تک عالم اسلام میں استحصال کا خاتمہ کر کے معاشرے کو معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر از سرِ نو تعمیر نہیں کیا جائے گا، ملل اسلامیہ ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکیں گی نہ اقوامِ عالم کی صف میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں گی۔

---

1 اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں۔ چارلس سی آدم۔ ترجمہ عبدالمجید سالک

اصطلاحات

Humanism	انسان دوستی	Monism	احدیت/ادویت
Individuality	انفرادیت	Ethics	اخلاقیات
Esotericism	باطنیت	Perception	ادراک
Baptism	بپتسمہ	Will	ارادہ
Patriarchal System	پدری نظام	Voluntarism	ارادیت
Trinity	تثلیث	Evoluticnism	ارتقائیت
Empiricism	تجربیت پسندی	Emergent Evolutionism	ارتقائے بروزی
Concept	تجرید	Middle Ages	ازمنۂ وسطیٰ
Embodiment	تجسم	Nominalism	اسمائیت
Emanation	تجلی	Solcialism	اشتراکیت
Renaissance	تحریک احیائے علوم	Communism	اشتمالیت
Psychoanalysis	تحلیلِ نفسی	Aristocracy	اشرافیت
Katharsis	تطہیرِ نفس	Illumination	اشراق
Civilization	تمدن	Illuminists	اشراقین
Culture	تہذیب	Logos	آفاقی ذہن
Absolute Determinism	جبرِ مطلق	Theology	الٰہیات
Free Will and Determinism	جبر وقدر	Ideas	امثال

Determinism	جبریت	Supereme Ego	انائے کبیر
Dialectics	جدلیات	Ego	انیت/خودی
Dialectical Materialism	جدلیات مادیت	Animism	انتسابِ ارواح
Divinity	یزدانیت	Continuity	جریان/تسلسل
Time	زمان	Leap	جست
Immanent	ساری	Elan Vital	جوششِ حیات
Imperialism	سامراج/استعمار	Sensations	حسیات
Immanence	سریان	Reality	حقیقت
Mysticism	سریت	Realism	حقیقت پسندی
Orphic Cult	عارفی مت	Supreme Reality	حقیقتِ کبریٰ
Reason	عقلِ استدلالی	Immanence	حلول/سریان
Active Soul	عقلِ فعال	Biology	حیاتیات
Rational Idealism	عقلیاتی مثالیت	Vitalism	حیاتیت
Rationalism	عقلیت	Enlightenment	خردافروزی
Geologists	علمائے طبقات الارض	Anti Rational Attitude	خرددشمنی
Anatomy	علمائے تشریح الابدان	Self Consciousness	خودشعوری
Anthropology	علم الانسان	Cyclic	دولابی
Scholasticism	علم الکلام	Dualism	دوئی
Arche Types	عیونِ اصلیہ	Absolute Being	ذاتِ مطلق
Teleology	غائیت	Optimism	رجائیت
Teleological Idealism	غائی مثالیت	Mood	رنگِ مزاج
Pan Psychism	ہمہ روحیت	Spiritualism	روحانیت
Cynicism	یاسیت/قنوطیت	Stoics	رواقین
Ice Age	یخ کا زمانہ	Romanticism	رومانیت

Conditioned Reflex	معتاد ردِعمل	Free Willist	فاعل مختار
Object	معروض	Individualism	فردیت
Objectivity	معروضیت	Fallacy	فکری مغالطہ
Kingship	ملوکیت	A Magna Carta	قرطاسِ اعظم
Logical Positivism	منطقی ایجابیت	Polygamy	کثرتِ ازدواج
Existent	موجود	Pluralism	کثرت پسندی
Existence	موجودگی	Cynicism	کلبیت
Existentialism	موجودیت	Encyclopaedists	قاموسی
Subject	موضوع	Metaphysics	مابعد الطبیعات
Subjectivism	موضوعیت	Matriarchal Order	مادری نظام
Subjective Idealism	موضوعی مثالیت	Supernatural	مافوق الطبع
Mechanism	میکانکیت	Transcendent	ماورائی
Pragmatism	نتائجیت	Transcendentalism	ماورائیت
Theory of Relativity	نظریہ اضافیت	Idealism	مثالیت
Quantum Theory	نظریہ مقادیر عنصری	Absolute Idealism	مثالیت مطلق
Neo-Platonism	نواشراقیت/نوفلاطونیت	Idealistic Dialectics	مثالی جدلیت
Realism	واقعیت پسندی	Superme Idea	مثلِ اعلیٰ
Being	وجود	Pure Duration	مرورِ محض
Philosophy of Being	وجودیت	Geometry	مساحت
Unit of Being	وحدت الوجود	Conditioned	معتاد

سید علی عباس جلالپوری کی فکری کتابیں

مقالات جلالپوری

رسوم اقوام

خرد نامہ جلالپوری

جنسیاتی مطالعے

عام فکری مغالطے

تاریخ کا نیا موڑ

روایات تمدن قدیم

روح عصر

کائنات اور انسان

اقبال کا علم کلام

مقامات وارث شاہ

روایات فلسفہ

وحدت الوجود تے پنجابی شاعری

سبدِ گلچین